AYLIK
SOSYALİST KÜLTÜR
DERGİSİ

Birikim

- iran'daki gelişmeler üzerine
- neden "bölücülük"?
- irrasyonalizm ve marksizm
  etienne balibar
- sermaye egemenliği ve demokrasi
  göran therborn
- yabancılaşma teorisinde
  klasik öğretiler
  doğu ergil
- bir romanın ilk okunması
  ya da sağa kayan estetik
  ahmet oktay
- refik durbaş: "çırak aranıyor"a kadar
  erol çankaya
- gramsci'nin "consensus"kavramının
  günümüzde tiyatro içeriği açısından
  kazandığı önem
  murathan mungan
- ömür sezgin'e cevap dolayısıyla TİP

50/51

BİRİKİM
YAYINCILIK
KOLL.ŞTİ.

NİSAN-MAYIS 1979
50 LİRA

Birikim

AYLIK SOSYALİST
KÜLTÜR DERGİSİ
NİSAN-MAYIS 1979
CİLT 8 / SAYI 50/51

İRAN'DAKİ GELİŞMELER ÜZERİNE 8

NEDEN «BÖLÜCÜLÜK»? 15

BİR AKLIN SAYIKLAMA TEMRİNLERİ 21 İZZET YASAR

İRRASYONALİZM VE MARKSİZM 22 ETIENNE BALIBAR

OSMANLIYA DAİR HİYÂKAT'DAN KISSALAR 31 MURATHAN MUNGAN

SERMAYE EGEMENLİĞİ VE DEMOKRASİNİN DOĞUŞU 33 GÖRAN THERBORN

YABANCILAŞMA TEORİSİNDE KLASİK ÖĞRETİLER 44 DOĞU ERGİL

BİR ROMANIN İLK OKUNMASI YA DA SAĞA KAYAN ESTETİK 52 AHMET OKTAY

REFİK DURBAŞ: «ÇIRAK ARANIYOR»A KADAR 57 EROL ÇANKAYA

62 MURATHAN MUNGAN

BRANDLER-DEUTSCHER YAZIŞMASI 1952-1959 67

ÖMÜR SEZGİN'E CEVAP DOLAYISIYLA TİP 82

Birikim

Sahibi
Birikim Yayımcılık Kollektif Şirketi adına
M. Kâmil Yüksel

Yazı İşleri Sorumlusu
Ömer Laçiner

Yöneten
Murat Belge

Kurucular
Onat Kutlar, Murat Belge,
Ömer Laçiner, Can Yücel

Teknik Sorumlu
Ferit Erkman

Yönetim Yeri
Ankara Caddesi, Güncer Han 45/18 Sirkeci
İstanbul. Tel. 27 99 58

Yazışma Adresi
P.K. 538 Sirkeci

Abonesi
Yıllık 350 TL., Altı aylık 175 TL.
Dış ülkelere Yıllık 700 TL., Altı aylık 350 TL.

Posta Havalesi
P. Çekl Hesap No: 82991

İlân
Tam sayfa 800 ● ½ sayfa 400 TL. ● ¼ sayfa 200 TL.

Dizgi / Baskı
Kent Basımevi

Kapak Baskısı
Reyo Basımevi

Cilt
Ergün Ciltevi

Genel Dağıtım
Birikim Yayımcılık Koll. Şti.
ANKARA / AYDIN SAMİ
İSTANBUL / ÖZGÜR DAĞITIM
İZMİR / GEDA
BURSA / BUR-DA

Basıldığı Tarih
2/HAZİRAN/1979

Gönderilen bütün yazılar yazı kurulunun kararıyla basılır.
Basılmayan yazılar geri alınabilir, gönderilmez.
Yayımlanan yazı ve resimler kaynak gösterilerek aktarılabilir.

Türkiye'de 1976'dan beri yapılmakta olan 1 Mayıs'ların her biri, gerek ülkedeki genel sol ve sağ cepheleşme ortamında ve gerekse sosyalist hareketin sınırları belirsiz ve bulanık alanı içinde odak konu haline gelmekte ve bunun getirdiği özel siyasal anlam ve işlevle yüklü olarak kutlanmaktadır. «1 Mayıs dönemi»nin olguları, her iki düzeyin durumu, muhtemel ve mümkün gelişimi hakkında oldukça yeterli bir değerlendirme yapılmasına imkân vermektedir.

1979'un 1 Mayıs'ında, daha doğrusu «1 Mayıs döneminde» de bu özgüllük vardı. DİSK yönetiminin, 1 Mayıs'ı İstanbul'da 1 Mayıs alanında kutlamak kararında ısrarlı olduğunu ilan etmesinden itibaren gelişen olaylar içinde, hem Türkiye'deki genel siyasal durum ve başlıca siyasal güçler arasındaki ilişkiler hayli net biçimde görülebildi; ve hem de Türkiye sosyalist hareketinin geniş ve sınırları belirsiz alanı içindeki gerçek saflaşmalar, gerçek ayrım noktaları ve sosyalist hareketi diğer tür siyasal hareketlerden kesin olarak ayıran sınır çizgilerinin kavranmasına yetecek önemli ipuçları edinilebildi. 1979 1 Mayıs dönemi, özellikle bu ikinci yönüyle Türkiye sosyalist hareketi için bir köşe taşı, hattâ gereğince kavranılır ve değerlendirilirse bir dönüm noktası olabilecek özelliktedir.

1979 1 Mayıs'ını Türkiye sosyalist hareketi için bir avraç olma durumuna getiren olaylar serisi, DİSK yönetiminin 1 Mayıs'ı İstanbul'da kutlamak konusunda ısrarlı bir tutum takınmasıyla başladı. Gerçi DİSK yönetimi törenleri İzmit'de yapmak için başvuruda bulunmuştu. Ancak İzmit Valiliği, şehrin bu çapta bir toplantı için elverişsiz olduğunu bildirince DİSK, başka bir şehir için girişimde bulunmayarak 1 Mayıs'ı İstanbul'da düzenlemekte kesin kararlı olduğunu ilan etmişti.

Bu noktadan sonra gelişen olaylar biliniyor. DİSK yönetimi, liberal, ilerici sayılan tüm günlük basın tarafından «sağduyu yoksunluğu» ile, sağcı basın tarafından «küstahlık»la nitelenen tutumunu ısrarla sürdürerek «1 Mayıs'ı 1 Mayıs alanında kutlamak»dan vazgeçemiyeceğini yineledi. Bunun üzerine DİSK yönetici kadrosunun hemen hemen tümünün gözaltına alan İstanbul Sıkıyönetimi, 1 Mayıs günü sokağa çıkma yasağı koydu.

1 Mayıs tarihinden çok önce, İzmir'de 1 Mayıs düzenlemek için gerekli hazırlıklara başlamış olan «ilelemeci» eğilim ve onun denetimindeki sendikalar ve dernekler grubu, önceleri DİSK yönetiminin İstanbul üzerindeki ısrarının yanında gözükmüş olmasına karşın, sıkıyönetimin, hükümetin ve Millî Güvenlik Kurulu'nun kesin yasaklama ve karşı çıkılması halinde kuvvetle bastırma kararından sonra, DİSK yönetimini suçlayarak tutumunu değiştirdi ve 1 Mayıs'ı İzmir'de kutlamak çağrısı yaptı. Ancak CHP'nin sağ kanadına mensup sendikacıların denetiminde bulunan Lastik-İş ve yönetiminde ilerlemecilerin de bulunduğu DİSK'e bağlı bazı küçük sendikalar dışında hiçbir kuruluş bu çağrıya uymadı. Hiçbir partî, grup ve eğilimin katılmadığı İzmir tören alanında «ilerlemeci» eğilim yalnız kaldı.

Aslında yalnız sayılmazdı. Çünkü ÇKP'nin artık rakipsiz izleyicisi olma konumuna nihayet erişmiş olan TİKP, DİSK yönetiminin kararını ta başından en ağır biçimde suçlamış ve 1 Mayıs'ın kırlarda kutlanılması çağrısını yapmıştı. Dolayısıyla 1 Mayıs günü, DİSK yönetiminin tüm öteki grup ve eğilimlerce şu veya bu biçimde desteklenen, eleştirilmeyen tutumuna karşı çıkan iki grup vardı. «İlerlemeci»ler ve TİKP.

Kendilerine sorulacak olursa birbirlerinin tam zıddı olduklarını söyleyecek olan bu iki akımın, DİSK yönetiminin tutumuna karşı çıkmak noktasında birleşmeleri raslantı değildir. Karşı çıkış gerekçelerinin görünüşte farklı oluşu, tutumlarını değişik zamanlarda ilan edişleri —TİKP en başından, «İlerleme» devlet ve hükümet organlarının kesin yasaklama kararından sonra— ve 1 Mayıs günü için kendi önerdikleri hareket tarzlarının başka başka oluşu v.b. noktalar, ilk bakışta ilerleme ve TİKP'i aynı kefeye koymanın yanlış olacağını düşündürtebilir.

Ancak biraz dikkatli bir bakışla, TİKP ve ilerlemeciliğin biçimde epey farklı tutumları-

nın ortak niteliği görülür. Bu ortak niteliği görmek için her iki eğilimin karşı çıkış gerekçelerine bakmak yeter.

TİKP'in «Sovyetler Birliği düşmanlığı»na dayalı bakışı, son zamanlarda artık paranoya noktasını bile aştığı için onun kendisi dışında cereyan eden her olayı «Rus oyunu»na bağlaması, kendi dışındaki her olayda bir Rus parmağı göstermesi doğal. Bu bakımdan onun 1 Mayıs kutlamasını yapmak isteyen DİSK yönetimini «Rus uşağı TKP»nin izinde gitmekle suçlamasında yadırganacak bir şey yoktur. TİKP, bu sözleri 1 Mayıs konusu gündeme geldiğinden beri yineledi ve «ilerlemeci»lerin DİSK yönetimini şiddetle kınayan bir tutuma girmesi karşısında bile değiştirme gereğini duymadı. Kaldı ki, pekala bilmekteydi ki, konfederasyon içinde DİSK'in bu günkü yönetimiyle «ilerlemeci»ler arasında kopma noktasına yaklaşmış bir mücadele vardır. Ancak bütün bunları bilmek, TİKP'in paranoyak bakış açısı için önemli değildir. O, ya Rus uşağı ya da Rus uşağı olması muhtemel olanlarla dolu bir dünyada yaşadığına inanmaktadır.

Sendikalardaki etkinliği nedeniyle «ilerlemeci»lerin düzenlenecek 1 Mayıs törenlerinde mutlaka yer alacağını peşinen bilen TİKP'in, bu yüzden 1 Mayıs'lara kökten karşı çıkması, bununla da kalmayıp tüm gücüyle engellemeye çalışması doğaldı. İşaret edilmesi gereken nokta, onun bu engelleme için nelere, kimlere başvurduğudur. Herkesin bildiği ve gördüğü üzere TİKP, bunun için geleneksel anti-komünizm ve «devlet-düzen koruyuculuğu»nun tüm ögelerini kullandı. 1 Mayıs törenlerinin «milleti bölmek», «kargaşalık yaratmak» isteyenlerce yapıldığını bıkmadan propaganda etti.

Devleti ve düzeni korumak için ilan edilen sıkıyönetim tarafından kesin biçimde yasaklanıncaya kadar «ilerlemeci» eğilim, DİSK yönetiminin 1 Mayıs'ı İstanbul'da kutlamak kararının yanında gözüktü. Fakat bunun, belli bir ilkeli tavrı bir noktaya kadar sürdürmek ve ancak o noktada vazgeçmekle ilgisi yoktur. İlerlemecilik, DİSK yönetiminin tutumunu destekler gözükürken bir ilkeden değil, tamamen konfederasyon içi hesaplardan hareket ediyordu. Şüphesiz burada DİSK yönetiminin tutumunun konfederasyon içi hesaplardan bağımsız olduğunu ileri sürecek değiliz. Hattâ şu söylenebilir ki DİSK yönetimini 1 Mayıs'ı İstanbul'da kutlamak konusunda ısrarlı bir tavır takınmağa iten nedenler, büyük ölçüde konfederasyon içi gelişmelere, mücadeleye ilişkindir. Ancak sıkıyönetim, hükümet ve Millî Güvenlik Kurulu'nun kesin yasaklama kararından sonra 1 Mayıs'ın İstanbul'da kutlanması sorunu başlangıçtaki içeriğinden ayrı, daha geniş kapsamlı bir sorun, bir ilkesel sorun haline geldi. İşte bu noktada yollar ayrıldı. Ne kadar bilincinde olduğunu bilemeyiz ama DİSK yönetimi, olayların kendisini getirdiği noktada, olayın artık bir ilke sorunu haline geldiğini bilenlerin göstereceği tutumu benimsedi. İlerlemecilik ise, liberal, ilerici denen kesimi de dahil tüm basının «sağduyu yoksunluğu»ndan «küstahlığa» kadar her türlü sıfatla eleştirerek tecrit etmeye çalıştıkları DİSK yönetimini benzer sıfatlarla suçlayıp, İzmir toplantısını tertipledi. Böylece herkes, Türkiye'deki «sağduyu sahibi sol»ları açıkça gördü. 1 Mayıs'ı biri kırda öteki İzmir'de geçiren bu iki eğilim sözkonusu tutumlarından ötürü, sıkıyönetim komutanlıklarının bildirilerinde takdir edildiler. İlerlemeciler bu takdiri bir başka noktadan da kazanmışlardı. Çünkü İzmir'deki toplantıda konuşan Türkler, DİSK Yönetiminin tutumunu «işçi sınıfına yakışmayan» bir tutum olarak niteliyordu. K. Türkler'e göre 1 Mayıs gösterilerinin yasaklanmasına, «sendikalarımızın aranmasına —ki burada kastettiği yalnızca ilerlemecilerin denetimindeki sendikalardır— ve ilerici derneklerin kapatılmasında işte bu «işçi sınıfına yakışmayan tutum» neden olmuştu. K. Türkler, «1 Mayıs dönemi»ndeki polisiye tedbirlerin tümünü meşrulaştıran bu sözleriyle yetinmeyerek DİSK yöneticilerinin «1,5 yıldır tüm davranışları» ile «DİSK'in saygınlığına gölge düşürdüklerini» söylüyordu.

İlerleme sözcüsü, devlet güçlerinin, 1 Mayıs döneminde aldıkları tutuklama, kapatma, arama vb. «önlemler»e ilişkin yaptıkları açıklamanın aynısını yaparak, sözkonusu önlemleri meşrulaştırıyor. Ancak bundan dolayı kazandığı takdirle yetinmeyip, hazır yeri gelmişken CHP hükümetinin özel takdirlerini de kazanmaya çalışıyor. DİSK yönetiminin 1,5 yıllık davranışlarını konu etmesi bu yüzdendir. 1,5 yıldır düzeni restore etmek için çırpınan, ama bu gayretinde DİSK'ten umduğu desteği bulamayan CHP hükümetinin düşüncelerini paylaştığını belirterek yapıyor bunu. Hatırlanacağı üzere, CHP'li hükümet, özellikle DİSK'in 20 Mart 1978 «faşizme ihtar» eylemini ve Kasım 1978 deki «faşizme karşı ortak eylem platformu» girişimini şiddetle kınamış, «yakışıksız» ve «DİSK'in saygınlığı» ile uyuşmayan tutumlar olarak nitelemişti. «İlerlemeci»ler, o sıralar ifade edemedikleri görüşlerini şimdi söyleyerek CHP hükümetinin aradığı «saygın» ekibin kendileri olduğunu ilan etme fırsatını kullanıyorlardı.

Böylece herkes, 1 Mayıs'ın yapılması konusundaki sürekli yayınıyla TİKP'nin şahsında gördüğü «sağduyulu sol»un öteki çeşidini —1 Mayıs'ı çift yönlü takdirleri hakedecek biçimde kutlayan «İlerleme»nin şahsında tanımış oluyordu.

Görülmektedir ki birbirlerini iki karşıt eğilim olarak ilân eden TİKP ve «ilerleme», düzen ile varolan yapının temel kuruluş ve kurumları ile— uzlaşma fırsatlarını kaçırmamak noktasında birleşmektedirler. Bunlar, iki alternatifli bir durum doğduğunda ve bu alternatif-

lerden birisi düzen kurumları ile karşı karşıya kalmayı gerektirdiğinde, tereddütsüz öteki alternatiften yana olmakta ve bununla kalmayıp, düzen kurumlarını en az düzen koruyucuları kadar şevkle savunmaktadırlar. Her ikisinin de ilk hedefleri, birçok ülkede düzenin saygın partilerinden biri konumuna yerleşmiş olan «Komünist Parti»lerinkine benzer bir yere, yasal güvence ile yerleşmek olduğu için, bu tutumları yadırgatıcı değildir elbette.

Reel sosyalizmin bu iki çeşidi, 1 Mayıs'ın İstanbul'da kutlanması sorunu, devletin ve düzen kurumlarının itibarı sorunu haline getirildiğinde —ki bu tamamen sağ siyasal güçlerin sistemli çabaları ve onlara kapılan devlet ve hükümet yetkililerinin tutumu sonucudur— az önce belirtilen ortak niteliklerinden dolayı sırf kendi özel siyasal hesaplarını kotarmaya koyuldular. Ve yaratılan bilinçli gerginlik durumunda, kendilerinin devlet ve düzen karşıtı olmadıklarını kanıtlamaktan öte bir gayret göstermediler. TİKP, çok önceden, «Rus oyunu» «kargaşalık çıkarmak» gibi düzenin kendini korumak için gerektiğinde kullandığı en ilkel ve harcıalem temalara dayalı çığırtkan yayınlarıyla, ilerleme ise «sağduyu», «sorumlu tutum» vb. deyimler ardında, sosyalist hareketin geniş anlamı içindeki tüm grup ve eğilimlerden kendilerini ayırdılar.

1 Mayıs sabahında DİSK'in, ilerleme ve TİKP dışında kalan diğer grup ve eğilimlerin olayları değerlendiriş tarzı, tutumları şüphesiz apayrı idi. Bazı gruplar çok önceden 1 Mayıs'ı ülkenin çeşitli yerlerinde kutlama kararı aldıkları için, İstanbul'daki yasaklama ile fazlasıyla etkilenmediler. Ancak hemen hepsinin ortak tavrı, tüm kamuoyu oluşturma aygıtları ve ek olarak TİKP ve «ilerleme» tarafından DİSK yönetimi aleyhine yaratılan havaya katılmamak yolunda idi. İçlerinden bazıları, örneğin TİP, «Kurtuluş» ve «Dev-Sol», DİSK yöneticilerinin tutuklanması ve sokağa çıkma yasağının konulmasını protesto etmek için, sembolik gösteriler tertipledi. 30 Nisan günü bazı korsan mitingler yapıldı.

Bütün bu tutumların hangisi, ne ölçüde 1 Mayıs 1979'un bir ilke sorunu haline geldiği tespitinden hareket ediyordu; hangisi, ne ölçüde kendi grup ve DİSKe yönelik hesapların ürünüydü bilemeyiz. Ama şurası var ki; belirli bir ortak payda, zemin oluşmuştu.

Bu zayıf da olsa, oluşmuş birlikteliği olumlu bir zemine oturtacak ve geliştirecek şey, 1 Mayıs'ın İstanbul'da kutlanması konusundaki ısrarın kaynağında birleşmekti. Bu konu elbette TİKP ve ilerlemenin ortak özlü tavırlarından ayrı düşünülemez. Teorik boyutuyla bu konu sosyalist hareketi bunalıma götüren reel sosyalist anlayış ve pratiklerin kavranması yolunda önemli bir adım olabilecek biçimde, bu kapsamda düşünülmelidir. Öte yandan sosyalistlerin öncülüğünü yapmak zorunda oldukları genel demokrasi mücadelesi açısından da önemi büyüktür. Toplumun büyük bölümü indinde anlamsız bir «inat» olarak nitelenen ve bu yüzden tepki duyulan 1 Mayıs'ın İstanbul'da yapılmasına ilişkin ısrarlı tutumun, demokratik anlamının açıklanması zorunludur. Aksi halde ne TİKP ve «ilerleme»nin reel sosyalist anlayışlarının ortak ve olumsuz temeli açığa çıkmış olur ve ne de 1 Mayıs dolayısıyla tüm düzen aygıtlarının yürüttüğü karşı kampanyanın yarattığı aleyhte hava dağıtılabilir.

Bu bakımdan ilkin 1 Mayıs 1979'un giderek ilke sorununa dönüşmesi konusu üzerinde duracağız.

DİSK yönetiminin, hükümetçe önerilen İzmir'i kabul etmeyerek İstanbul üzerinde direnmesi, şüphe yok ki başlangıçta asıl olarak konfederasyon içi nedenlere ilişkindi. DİSK yönetimi, kendi hukuki sorumluluğu altında «ilerleme»nin güçlü olduğu İzmir'de yapılacak bir törenin, hem katılımı büyük ölçüde azaltacağını ve hem de «ilerleme»ye DİSK içinde prim kazandıracağını görmez değildi. DİSK yönetimi, 1978 1 Mayıs'ını ve daha sonra yine DİSK sorumluluğu altında yapılan toplantıları da unutuyor değildir. Hatırlanacağı üzere «ilerleme»ciler, bu gibi yerlerde, kendi düzenledikleri açık toplantılarda kesinlikle bağırmadıkları sloganlarla, pankartlarla boy gösteriyorlardı. Böyle yapacaklarını kimseye haber vermeyip, «TKP'ye özgürlük», «Yaşasın Sovyetler Birliği» gibi başkaları yanında yasal tepkileri de çeken sloganlarını atıp, doğacak yasal sorumluluk ve tepkilerle toplantıyı düzenleyenleri başbaşa bırakıp gidiyorlardı. Gerek bu tür taktikleri ve gerekse DİSK'de yeniden yönetimi ele geçirmek için ustası oldukları makyavelist politikayı sürdürmelerinden dolayı, «ilerleme» denetimindeki sendikalar, DİSK'den geçici olarak uzaklaştırılmış ve bazı ilerlemeci sendikacılar kesin olarak DİSK'ten ihraç edilmişlerdi. Bu, DİSK içindeki diğer sosyalist eğilimliler ve CHP'nin resmî çizgisiyle çatışan sol sosyal-demokrat sendikacılar bloku ile ilerleme ve soy CHP'li sendikacılar bloku arasındaki iç mücadeleyi iyice kızıştırmıştı. Hatta ilerlemecilerin yazın bir olağanüstü genel kurul toplamaya çalışacakları ve eğer burada yönetimi ele geçiremezlerse DİSK'ten ayrılıp yeni bir konfederasyon kuracakları yolundaki söylentiler çoğalmıştı.

DİSK içi durumu bilenler, DİSK genel sekreterinin, «gerekirse 100 000 kişinin tutuklanmasını göze alarak 1 Mayıs'ı 1 Mayıs alanında kutlamaya kararlıyız» yollu sözleri ile neyi amaçladığını anlıyorlardı. Sıkıyönetimin Nisan sonunda yeniden uzatılacağı ve 1 Mayıs'a kesinlikle izin verilemeyeceği çok önceden biliniyor, hesaplanıyordu. Büyük kitlelerin mutlaka 1 Mayıs alanına girmek kararıyla harekete geçmesi demek devlet güçleriyle muharebe etmek demekti. Hele F. Işıklar Ecevit ve eşi örneğini

verince bu büsbütün böyle yorumlanabilirdi. Bilindiği üzre Ecevit 1977 Haziranında öldürüleceği yolunda ihbarlara karşın, bu tehlikeyi göze alarak Taksim'deki mitinge gideceğini ilân etmişti. Bu durumda F. Işıklar'ın sözlerinin 1 Mayıs günü orduyla çatışarak 1 Mayıs alanına girmek kararındayız anlamına geldiği pekala çıkarsanabilirdi.

Her 1 Mayıs öncesinde en ufak bir bahaneyi bile kan, ölüm söylentileri yaymak için kullanan sağcı basının en fanatik temsilcileri dahil, hiç kimsenin, DİSK sözcüsünün konuşmasını böyle yorumlamaması doğaldı. DİSK genel sekreterinin konuşması yalnızca 1 Mayıs'ı 1 Mayıs alanında kutlamak hakkının savunulması, bu demokratik hakda direnilmesi anlamına geliyordu. Ötesi ajitasyon ve güzel söz söyleme merakıydı. TİKP ve ilerleme hariç tüm gruplar DİSK yönetimini desteklerken böyle ele alıyorlardı konuşmayı. Demokratik bir hakta direnilmesi, ana fikir buydu ve onaylanıyordu.

1 Mayıs'a pek az gün kala Millî Güvenlik Kurulu, hükümet ve İstanbul Sıkıyönetim Komutanlığı çok kesin bir dille 1 Mayıs'ın İstanbul'da yapılmasına izin verilmeyeceğini açıkladıklarında, DİSK yönetimi çoğunluğun beklediği gibi kararından caymadı, DİSK yönetimi ne önerilen İzmir'i kabul ediyordu ve ne de 1 Mayıs'ı İstanbul'da kutlama kararından vazgeçiyordu. Bir açmazdı bu ve DİSK yönetiminin nasıl olup da askeri önlemlere karşın 1 Mayıs'ı 1 Mayıs alanında kutlayabileceği yoğun merak konusu idi. Hele DİSK yöneticileri tutuklanıp ardından sokağa çıkma yasağı ilân edilince.

Eğer en geç bu noktada, DİSK yönetimi ve onun kararını destekleyen sosyalist eğilimler, İstanbul'da ve diğer sıkıyönetim ilân edilen illerde 1 Mayıs'ın yasaklanmasına neden karşı çıktıklarını ortak biçimde açıklamaya hazır olsalardı önemli bir açıklık sağlamış olurlardı. Burada belirtilebilirdi ki; sözkonusu illerde başka nedenlerle yapmak istedikleri birçok toplantıdan vazgeçilmişti. Ama 1 Mayıs için böyle davranamazlardı. 1 Mayıs için neden böyle bir tutumun söz konusu olmayacağını ortak temalarla açıklamaya hazır olsalardı, bu yapılabilseydi, olayın ağırlığı 1 Mayıs'ın özel anlamı ve sıradan bir toplantı olmadığı noktası üzerine yoğunlaştırılabilseydi, belki yaratılan aleyte havayı o anda gidermek mümkün olmayabilirdi. Ama DİSK yönetiminin ve onu kararında destekleyenlerin bir ilke adına, kendileri için kutsal bir değere sahip çıkmak adına direndikleri fikri yerleştirebilirdi. Şüphesiz bu durumda bile gösterilen dirence hak verilmeyebilirdi ama olayın bir «inatçılık» olmadığı, birbirlerinin kendileri için kutsal, saygın bir şeye sahip çıkmak için uğraştıkları noktası üzerine toplanırdı ilgi. Sosyalistlerin yıllardır 1 Mayıs'ın resmî bayram olarak kabul edilmesine çalıştıkları ortada olduğuna göre ve 1976'dan beri 1 Mayıs yarıresmî bayram gibi kutlanageldiğine göre, etkili ve ortak bir kampanyanın kısa süresi içinde bile, bu sağlanabilirdi. Ve bu durumda 1 Mayıs günü sokağa çıkma yasağı ihlal edilerek yapılan protestolara ne denli tepki duyulursa duyulsun, olayın saygın bir tutumdan kaynaklandığı da teslim edilebilecekti. Ve yine böylesi bir açıklama kampanyasının varlığında 1 Mayıs günü, yapılabilecek olan ve demokratik bir hakta direnme kararlılığını sembolize edecek olan çeşitli eylem biçimlerinin hayli olumlu etkileri olabilirdi.

1 Mayıs Türkiye'nin sıkıyönetim ilân edilmemiş hemen her yerinde kutlandı. Her yıl olduğu gibi bu yıl da tüm toplum yoğun bir ilgiyle bekledi olacakları. 1 Mayıs akşamı ve ertesi gün törenlerin genellikle olaysız geçtiği, yetkililerin teşekkür ve takdirleri ile bildirildi. Gözaltına alınanlar olmuştu elbette. Yasaklama kararlarını sokağa çıkarak protesto edenler yanında törenlere katılan «bölücüler»den de epey gözaltına alınan olmuştu. Son aylarda Türkiye'deki siyasal atmosferin odağına yerleştirilmesine özenle çalışılan «bölücülük», tüm ilginin sosyalist harekete dönük olduğu 1 Mayıs gününde mutlaka bir vesile ile öne çıkarılmalıydı. Çeşitli törenlerden peşmerge giysili kişileri toplayıp, bunu afişe ederek, devlet güvenlik ve yayın organları, resmî politikanın gereğini yaptılar. Yaklaşık Mart ortalarından beri yürürlüğe sokulan ve ülkedeki politik hareketliliğin «bölücülük» bazında algılanmasına çalışarak, siyasal düzenin istikrarını bu etkili ideolojik araç ve ona uyarlı politik tutumlar ile sağlamaya yönelik stratejinin, 1 Mayıs gibi bir imkândan yararlanmaması elbette düşünülemezdi. 1979 1 Mayıs'ının Türkiye'nin genel siyasal durumuna ve muhtemel gelişmelerine lişkin olarak gösterdiği yeni olgu buydu. Bu konuya ilişkin geniş yazı bu sayımızda yer aldığı için yalnızca değinmekle yetiniyoruz.

*

1 Mayıs sonrası içindeyiz. «1 Mayıs döneminin» olguları ışığında sosyalist hareketin genel alanı içindeki devrimci ögelerin önünde duran görevler nedir?

TİKP'nin en son «Bilinmeyen 'Sol' dizisi ve 1 Mayıs dönemi boyunca yürüttüğü kampanya ile, «ilerleme»nin en son «Majestelerinin muhalefeti» sıfatını tam hak edebilmek için aldığı 1 Mayıs'a ilişkin tutumu ile, gösterdikleri gerçek ortadadır. Bu iki eğilim sosylizm dışı olduklarını ve aynı reel-sosyalist anlayışı paylaştıklarını kanıtlamışlardır. Eğer onların sosyalizmden ayrı reel sosyalizm denilen bir anlayışın takipçileri oldukları gerçeği gereğince kavranabilir ve devrimci ögeler bu gerçeğin kavranmasını merkezi ideolojik sorun olarak koyan bir aydınlatma çabasını sürdürebilirlerse; çok geçmeden sosyalist hareketin bunlar yüzünden bulanıklaşmış sınır çizgileri berraklaşabilecek ve sosyalist hareket, arayış halin-

deki topluma gerçek bir alternatif olarak görünme imkânını bulacaktır. Sosyalist hareketin artık zorunluluk haline gelen bu temizlemeyi yapmaması, savsaklama tavrını sürdürmesi halinde, uzak gelecekten bile hiçbir şey beklenemeyeceğini burada vurgulamak gerekir. Reel sosyalizm mi, sosyalizm mi; düzen-içi muhalefet mi, toplumu dönüştürmek mi? Türkiye sosyalist hareketinin geniş, sınırları belirsiz alanında bu temel sorular gündemdedir ve bunlara verilecek cevaplar, şüphe yok ki varolan bulanık ortamı aydınlatacak, gerçek ayrım çizgilerini gösterecek ve böylece yaratıcı sosyalist birlikteliğin zemini ortaya çıkacaktır. Böyle bir zemin, reel sosyalizmin çoktandır tıkadığı sosyalizmin hayatî damarlarını açılması ile birlikte olacak ve hareketimiz özellikle 1 Mayıs günlerinde acısını duyduğu tecrit çemberlerini bununla aşabilecektir.

1 Mayıs 1979 un özel olarak karar noktasına getirdiği kuruluş ise DİSK'tir. Şu anda yönetimde bulunan ve göründüğü kadarıyla siyasal eğilimleri radikal sosyal-demokrasi ile sosyalizm arasındaki açıklıkta gidip gelen DİSK yönetimi ve onlarla aynı eğilimi paylaşan geniş işçi kadroları, gerek DİSK'in son 1,5 yılında ve gerekse en son 1979 1 Mayıs günlerindeki deneyleriyle herhalde açık biçimde görmüşlerdir ki; ilerleme ile DİSK içinde vermek zorunda kaldıkları mücadele, sosyal-demokrasinin her hangi bir yorumuna bağlı kalınarak verilemez.

1 Mayıs konusundaki tutumlarına karşı sosyal-demokrasi çevrelerinden yükselen tepkilere bakılırsa, DİSK yönetimine egemen eğilim, bunlarla köprüleri atmıştır. Eğer 1 Mayıs konusundaki tutumun tüm gerekçesi DİSK içi hesaplar ile sınırlı ise, şüphesiz ortada tamir edilmeyecek bir köprü yoktur. Ama eğer sırf bu kısır amaç ile sınırlı değillerse, olayların vardığı bu noktada gerçekten tarihsel bir anı yaşamakta olduklarını görmek sorumluluğu ile yükümlüdürler. Dönüm noktasını yaşamakta olan DİSK, ya «resmî sosyalist»lerle sosyal demokrat eğilimlerin ortaklıklarını sürdürdükleri Batı Avrupada örneği bolca bulunan bir «ilerici» konfederasyon olacaktır; veya güçlü bir atılım yaparak ulusal ve uluslararası tarihi deneylerin verdiği derslerden yola çıkan ve bundan dolayı işçi sınıfı hareketine yeniden devrimci bir soluk getirebilecek olan, devrimci adına layık bir örgüt olacaktır.

*

Birikim dergisi, DİSK yöneticilerinin ve 1 Mayıs'ın İstanbul'da yapılmasını yasaklayan kararı protesto ettikleri için tutuklananların serbest bırakılması yolundaki talebi destekler. Bu amaçla yürütülen çalışmaların yanında olduğunu belirtir.

Birikim dergisi, ayrıca 1 Mayıs günü tutuklananlara karşı uygulanan keyfî şiddet ve terörün, yalnızca protesto eyleminde bulunanları yıldırmak amacıyla sınırlı olmadığını; yüzlerce kişinin gözleri önünde pervasızca yapılan bu şiddet gösterisiyle aynı zamanda tüm topluma gözdağı verilmek istendiğini belirtir; bu amaç ve uygulamayı protesto eder.

Birikim

Birikim 50-51/7

Uluslararası

Olaylar ve Sorunlar

İran'daki Gelişmeler Üzerine

Her devrimin birinci sorunu, siyasal düzen sorunudur. Yeni bir yöneten-yönetilen ilişkisi ve buna tekabül edecek biçimde toplumun tüm yönetim mekanizmalarının değişmesi, devrimin somut sonucu ve hedefidir.

Bu açıdan bakıldığında, devrimin birbirini tamamlayan iki «görevi» olduğu görülür. Eskiyi yıkmak ve yeniyi inşa etmek görevleridir bunlar. Genel devrim sürecinin kendi iç dönemleştirilmesinde de buradan hareket edilir. Eski siyasal düzenin yıkılması ile sona eren ilk dönemi, yeni siyasal düzenin kurulmasına yönelik gelişmelerin yer aldığı ikinci dönem izler. Genel devrim süreci bu iki dönemi içerir.

Eski siyasal düzenin yıkılmasını, bu asgari müştereği paylaşan siyasal güç ve hareketlerin birbirleriyle ilişkisi açısından her iki dönem kesin bir farklılık gösterir. İlkinde sözkonusu güç ve hareketlerin giderek biraraya gelmeleri, birlikte mücadele eder hale gelmeleri ile karakterize olunan bir hareketlilik izlenirken; ikinci dönemin bir ayrışma, «birbirleriyle mücadele» dönemi olduğu görülür. Yeni siyasal düzenin inşası, bu ayrışma ve —belki ilk dönemlerdekinden çok daha şiddetli ve yaygın— mücadeleler içinde gerçekleşir.

Başından beri tüm izleyicilerini şaşırtan olgular eşliğinde gelişen İran Devrimi, şu anda içine girmiş olduğu ikinci döneminde de sanırız aynı özelliğini sürdürecektir. İran'da yeni siyasal düzenin inşası dönemine ait siyasal-toplumsal hareketliliğin kısa sürede sona ermeyeceği, istikrarlı bir yapının kolay kolay kurulamayacağı, yoğun çatışmaların meydana geleceği hemen hemen ortakça kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra herkes, İran Devriminin tıpkı ilk dönemindeki gibi tahminlerin tamamen dışında gelişmeler gösterebileceğini de genelde kabul etmektedir. Bu ise İran Devriminin önümüzdeki dönemine bir belirsizlik atfedilmesine neden olmaktadır.

Bu yazıda, sözkonusu belirsizliğin giderilmesine yardımcı olacak bir analiz yapmak istiyoruz. Amacımız, bu karmaşık olayın çözümlenmesini mümkün kılan teorik ve olgusal verileri tespit etmek ve bunlar ışığında İran Devriminin muhtemel seyrini aydınlatabilecek ipuçlarını görmeye çalışmaktadır.

BAZI GÖZLEMLER - BAZI OLGULAR

İran Devriminin bugüne kadarki gelişmesinde, ilk göze çarpan özellik, olağanüstü denilebilecek bir kitle hareketi, kitle katılımıdır. Şah diktatörlüğünün özenle oluşturulmuş ve modern denmeye layık baskı aygıtları, bu son derece yaygın kitle hareketi önünde hızla tecrit edilmiş duruma düştüler. Başlangıçta olanca acımasızlıklarıyla yürüttükleri bastırma girişimlerinin anlamsızlığını bu tecrit çemberi içinde ister istemez kabul etmek zorunda kaldılar.

İkincisi, bu yaygın kitle hareketinin kendine özgü, raslanmadık kararlılığıdır. Yaklaşık bir yıl süren İran halkının ayaklanması, başından beri aynı eylem içinde gelişti. Halk, sokaklara dökülüp, geniş protesto gösterileri ve yürüyüşler yapıyordu. Şahlığın ağır silahları kullanmakta tereddüt etmeyen ordu ve polis güçleri, bu onbinlerce göstericinin yüzlercesini öldürebiliyordu bu durumda. Ama yüzlerce kişinin, acımasız güçlerce en kolay biçimde katledilmesine elveren bu eylem tarzı terkedilmedi. Yığınlar yüzlerce ölüye malolabileceğini bilerek, bunu göze alarak yeniden sokak gösterilerine gittiler. Yıllardır yaşanan baskılar ve gösterilerde yüzlerce kişinin katledilmesi dikkate alındığında bu tutum, çarpıcı bir tevekkülü, ölümü göze almış kararlılığın edilgen niteliğini ortaya çıkarır. Gösterilerde ölenler, binleri aşmışken, halkın kendiliğinden orduya karşı özel mücadele için örgütlenmelere gitmeyişi, bu yoldaki girişimlerin ancak önde gelen Ayetullahların «silahlı mücadele»ye başvurulabileceği kararından sonra —1978 sonu— başladığı da bu arada hatırlanmalıdır.

Kendisini bekleyen ölümü tevekkülle göze alarak, kendisini öldürmek isteyenlere engel olacak koruma önlemlerinden yoksun, ama alabildiğine kararlılıkla sokak gösterilerini sürdüren çok yaygın halk hareketi, bütün bu özelliklerine karşın, yeni bir örgütlenme içinde hareket etmiyordu. Gösteriler, geleneksel hayatın kendi doğal örgütlenmesi ve haberleşme kanalları temelinde organize ediliyor, bu eylemler için ayrı bir örgütlenme ağı oluşturulmuyordu. Şüphesiz harekete damgasını vuran Ayetullahların önderliğindeki İslam' muhalefetin militan bir örgütlenmesi vardı. Halk Mücahitleri adındaki bu örgüt, gösteriler ve onlara bağlı diğer eylemlerde düzenleyici rolü üstlenmekte, genel hizmetleri yapmaktadır. Ayetullahların siyasal yönlendiriciliğinin bu örgüt aracılığıyla gerçekleştiği dikkate alınırsa, onun siyasal bir örgüt, hatta İslamî hareketin parti örgütü olduğu bile söylenebilir. Bazergân hükümetinin kurulmasından sonra, bu örgüt mahalli birimlerinin, dağılan eski devlet aygıtının bir ölçüde yerini aldığı görülüyor. Bu da onların parti örgütü olmaktan çok —en azından şu anda— devlet örgütüne

benzediklerini gösterir. Fakat önemli olan bu örgütün, harekete katılan geniş yığınların içinde hayatlarını sürdürdükleri geleneksel ilişkileri değiştirmeden, bu ilişkilerin bir uzantısı, geleneksel örgütlenmenin yanında ona ek bir örgüt olarak varolmasıdır.

Vurgulamak istediğimiz nokta, İran Devriminin hemen tüm devrim süreçlerinde görülenin tersine, kendine özgü yeni örgütler oluşturmamış oluşudur. Bu yalnızca genel hareketin en büyük ögesi olan İslamî muhalefete özgü bir eksiklik değil, olayda yer alan diğer tüm eğilimler, özellikle Marksist kimlikli hareketler için de sözkonusu olan bir durum, bir eksikliktir.

Analizimizin temel bir noktası olduğu için bu örgüt konusu üzerinde kısaca durmamız gerekiyor.

Tüm devrim süreçlerinin ortak özelliği, kitlevî hareketin yeni örgütlenmeler oluşturması, onun içinde hareket etmesidir. Elbette ki bunların oluşmasında en büyük etken, siyasal parti ve akımların devrim-öncesinden beri yürüttükleri çabalardır. Bu kitlevî örgütlerin kuruluşuna öncülük edenler, bunların militan ve sempatizanlarıdır. Bu siyasal parti ve akımlardan herhangi biri, bu örgütler içinde hatta belirleyici bir ağırlığa sahip olabilirlerse de, örgütler o siyasal parti veya akımın organik örgütlenmesinin bir parçası değildir, değişik siyasal eğilimleri de içerir. Partiler bu örgütler aracılığıyla, o örgütler içindeki militan veya sempatizanlarının ilişki ve etkilemeleri kanalıyla kitle hareketlerini yönlendirmeye çalışırlar.

Bir siyasal iktidara, düzene, o siyasal düzenle egemenliğini sürdüren sınıfa karşı çıkarak oluşan kitle hareketi, aynı zamanda, bu karşı çıktıklarının kendi hayatı üzerindeki izlerini, süregelen ilişkilerinde onlara atfettiği her şeyi yadsır. Onların bu hayat ve ilişkilerinin sürmesinde üstlenegeldikleri veya öyle sayılan işlevleri kendileri üstlenirler, yani bir anlamda karşı çıktıklarını kendi hayatından «temizler»ler. Böylece devrim süreçlerinin o tipik olayı ortaya çıkar. Gündelik hayatın her alanında daha önce rastlanmadık değişmeler olur.

Tüm insan ilişkileri, eski kalıplarından sıyrılır, yeni davranışlar eşiğinde, eskisiyle kıyaslanmayacak etkinleşmiş insanlar arasında yeni ilişkiler kurulur.

Devrim süreçlerinin yeni siyasal-toplumsal örgütleri bu temel üzerinde oluşur.

Fakat İran Devriminin şu ana kadarki gelişimi içinde bu tür olgulara rastlanmadıysa bunun nedeni, herhalde İran halk kitleleriyle İran egemen zümreleri arasındaki özgül ilişkide aranmalıdır.

«İSLAMÎ MUHALEFET»İN TOPLUMSAL - EKONOMİK TEMELİ

İran halk hareketinin yapısı incelendiğinde, bunun iki ayrı hareketten oluştuğu görülecektir. İlki, daha çok öğrenci-aydın kesimlerden kaynaklanan, burjuva demokratik ve daha çok sosyalist eğilimlerin egemen olduğu bir harekettir. İkincisi ve ilkinden sayıca çok büyük olanı ise, şehirlerdeki geleneksel esnaf-zanaatkarların başını çektiği «İslamî muhalefet» hareketidir. Her iki hareket Şah diktatörlüğüne karşı yanyana mücadele etmiş ve olay esnasında fazlasıyla belirtilmemiş olsa bile; İran'ın türedi ve zayıf kapitalist sınıfı ile sivil-asker bürokrasinin yüksek katlarından ve rantiye diyebileceğimiz eski toprak sahiplerinden oluşan kesimini —İran egemen sınıflarını— karşısına almıştır. Devrimin «sınıf mevzilenmesi» kabaca böyledir.

İran devriminin özgüllüğünün ve bir anlamda eksikliğinin temelleri, bu «mevzilenmede» farkedilmez. Bu şema, aşağı yukarı tüm geri bıraktırılmış —kapitalizmin nisbeten geliştiği— ülkelerdekinin aynıdır.

İran'a özgüllüğünü veren, bu ülkedeki kapitalist gelişimin ilginç karakteri ve buna bağlı olarak ülkenin genel üretim yapısı içinde kapitalist ve geleneksel üretim sektörleri arasındaki ilişkidir.

Birikim'in 46/47. sayısındaki İran'ın üretim yapısı hakkında şu bilgiler verilmektedir:

> «Modern kapitalist işletmeler, aşağı yukarı hiç teknik araç kullanmayan küçük zanaatkârların egemen olduğu geleneksel sektörlerin yanıbaşında kurulmaktadır. 250.000 işçi istihdam eden 2.000 işletme ile 2 milyon insanın çalıştığı yüzbinlerce küçük atelye bir aradadır. Bir tanesinde ortalama iki kişinin çalıştığı 860.000 atelye de toplam emek-gücünün %80'inden fazlası toplanmıştır. Sadece 138 işletme 500'den fazla işçi çalıştırmaktadır.
> (...)
> Büyük sanayi ise genellikle hammaddelerini ve üretim araçlarını ithal etmekte, sadece küçük bir azınlığa lüks tüketim malları üretmektedir.» (**Birikim**, Sayı 46/47, s. 17).

Bu, bırakınız kapitalizmin klasik denilen (Batı Avrupa ve ABD'deki) gelişim biçiminde, geri bıraktırılmış ülkelerdeki çarpık denilen gelişiminde bile rastlanmayan bir durumdur.

Oldukça farklı seyirler izlemesine karşın her iki tür gelişimde de ortak olan temel bir yan vardır. Şu veya bu biçimde kurulan kapitalist işletmeler, geleneksel —kapitalizm-öncesi— üretim biçimlerini giderek çöküntüye ya da önemli değişikliklere uğratıp kendine bağımlı kılarak gelişirler. Böylece kapitalizm, geleneksel üretimle mücadele-etkileşim süreci içinde bulunarak ve önceleri geleneksel üretimin belirlediği pazarı, artan genişlemesi ile kendi ulusal pazarı haline getirerek ülkenin üretim ve dolayısıyla toplumsal-kültürel yapısına damgasını vurur.

İran'daki durumu, çarpık diye nitelenen geri bıraktırılmış ülkelerdeki kapitalizmin gelişmesi ile kıyaslarsak fark açık seçik görülür.

Geri bıraktırılmış ülkelerdeki kapitalizmin gelişmesine çarpık denilmesinin başlıca iki nedeni vardır. İlki üretim araçları üretiminin —temel— «ağır» sanayiinin kurulmamış oluşudur. Kapitalist işletmeler üretim araçlarını «dışarıdan» almaktadırlar. İkinci neden ise bunun ürünüdür. Kapitalizm tüketim üretimi alanında gelişmektedir.

İran'da kapitalizmin gelişmesi de buna benzemektedir, ama çok önemli bir farklılık vardır burada. Bilinen «çarpık» gelişimde kurulan kapitalist işletmeler, tüm topluma yönelik bir tüketim maddeleri üretiminde bulunurlar. Ürünleri ile ya geniş yığınların hayatına yeni tüketim nesneleri sokarlar veya önceleri geleneksel üretim içinde üretilen bir ihtiyaç nesnesinin

benzerini veya onun yerine konulacak daha gelişkin ve elverişli bir nesneyi üreterek yığınları bunun alıcısı yaparlar. Böylece bir yandan geleneksel üretimin bir alanda tasfiyesine yol açarlarken, öte yandan geniş yığınlara sattıkları bu mallardan edindikleri kârlarla büyür, diğer alanlara yönelik yatırımlar için de sermaye oluştururlar.

Oysa İran'da kapitalist işletmeler, gerçi tüketim maddeleri üretmektedirler ama bunu tüm topluma değil, ancak egemen kesime üretmektedirler. Yapılan lüks tüketim maddeleri üretimidir. Toplumun geniş yığınları, temel tüketim ihtiyaçlarını yine geleneksel üretimin ürünleriyle karşılamakta, İran'daki tüketim endüstrisi, bu pazara girmemektedir. Dolayısıyla da bu kapitalist işletmeler kârlarını, toplumun egemen kesimine satmak için ürettikleri mallardan sağlamaktadırlar. Ülkenin büyük ticaret burjuvazisi de benzer yol izlemekte, İran egemen sınıfının ihtiyaç duyduğu tüketim maddelerinin ithalatı işini yaparak büyük kârlar elde etmektedirler. Kapitalist İşletme sahipleri, büyük dış ticaret burjuvazisi ve ülkenin büyük petrol gelirleri ile beslenen ordu ve bürokrasının yüksek katlarından oluşan, plütokratik karakterde bu egemen «sınıf»a, 1963'deki toprak reformu esnasında kendilerine dolgun paralar ödenen ve bu sayede büyük çoğunluğuyla şimdi rantiye hayatı süren eski toprak sahiplerini de eklemeliyiz.

İran'da kapitalizm, bilinen «çarpık kapitalizm»in şöyle ya da böyle yerine getirdiği kapitalizmin tarihî işlevini yerine getirmekten büyük ölçüde uzak bir yapı içinde «gelişmektedir». Geleneksel üretim yapısını değiştirme işlevinden neredeyse özenle kaçınarak, onun yanında ek bir alan olarak bulunmaktadır.

Bu durumda İran'ın toplumsal üretim yapısının, herhangi bir «geri bıraktırılmış» ülkede görülenden önemli ölçüde farklı olduğu kolayca anlaşılır. Geri bıraktırılmış ülkelerde de kabaca iki farklı üretim biçimine rastlarız. Ancak bunlar belirli bir etkileşim içindedirler ve bu ilişki giderek kapitalizmin genel üretim yapısına damgasını vurması yönünde gelişmektedir. Oysa İran'da bu iki üretim biçimi arasında ilişkiden değil, ilişkisizlikten sözetmek gerekiyor. İran'da neredeyse birbirini gerektirmeyecek kadar aralarında ilişki olmayan iki üretim biçimi vardır.

Genel üretimin bu ikili yapısı, ülkede, iki ayrı pazarın varlığı olgusuna denk düşer. İlk pazar, ülke egemen kesiminin ekonomik ilişkilerinin sürdüğü pazardır. Bu pazarda yerli lüks tüketim endüstrisinin malları ile ithalatla sağlanan yine lüks tüketim malları mübadele edilmekte, satılmaktadır. İkinci pazar ise, geleneksel üretimin ürettiği mallarla beslenmektedir.

Bu maddî temelin varlığında İran toplumunun âdetâ iki toplumdan ibaretmiş gibi görünmesi son derece doğaldır. İlkini sivil asker bürokrasinin yüksek katları, rantiyeler, kapitalist işletme sahipleri ve büyük ticaret burjuvazisi oluşturmaktadır. «Öteki toplum» ise küçük-orta köylüler, şehirlerdeki esnaf-zanaatkâr kesimi ve işçi sınıfından oluşmaktadır.

«İlk toplum»un üretim ve ekonomi ile ilişkili kesimini oluşturan yerli kapitalist ve tüccarlar için bile «öteki toplum», sömürmek açısından dahi fazlasıyla ilişkiye değer bulunmaz. Çünkü genel İran toplumunun bu geniş yığınlarının sömürülmesinden elde edilecek en yüksek miktar, ülkenin muazzam petrol gelirleri sayesinde büyük harcama imkânına sahip olan egemen kesimler içi ticaretten edinilecek kârlar yanında fazlasıyla cazip değildir. İran'da egemen «sınıf»ı oluşturan kesimler, 1970'den beri yılda 20 milyar doların üstünde gerçekleşen petrol gelirinin —TL olarak 500 milyar liranın üzerinde— v.b. «gerekli fon»lara ayrılan kısmı dışında kalan bölümünden en büyük payı kopmak uğraşı içindedirler. Hepsi bu büyük yağmaya dalan kesimler için İran toplumunun geniş yığınları «olmazsa da olur».

Tahran'ın ve diğer büyük şehirlerin dillere destan zengin mahallelerindeki yüksek duvarlarla çevrili evlerinde ve Hazer denizi kıyılarındaki ultra-modern sayfiye kasabalarında, kolay kazanılmış servetlerle sürdürülen hayat, İran'ın geniş halk yığınlarının gözünde yalnızca bir zengin hayatı değil, asıl olarak bir başka hayattır. Çünkü orada **kendi hayatının zenginleşmiş bir görünümünü**; yani aynı değer yargıları, davranış kalıpları ve kültürel biçimler temeli üzerinde ama çok daha fazla tüketim imkânları ile süren bir hayatı görmemektedir. Orada apayrı değer yargıları ile davranışlar, kültürel biçimler ile bambaşka bir hayat, geleneksel toplumun varlıklarına özgü değil, kapitalizmin en üst tüketim imkânlarına sahip kesimlerine özgü burjuva hayatın mukallit ve dekadan bir biçimi sürmektedir.

İran'da geniş köylü yığınları ve şehirlerdeki esnaf-zanaatkârların oluşturduğu büyük kitlenin sürdürdüğü geleneksel hayat tarzı ile egemen kesimin yaşadığı burjuva toplumun üst tabakalarına özgü hayat arasında açık bir kopukluk, bir ilişkisizlik vardır.

Belirtmeye çalıştığımız nokta, İran egemen kesimiyle geniş yığınların sürdürdüğü hayat arasında, servet, gelir farklılığının ürünü olan ve her şeye karşın nisbi diyebileceğimiz uzaklıktan öte bir durumun varolduğudur. Apayrı dünyalarda yaşamak hâli sözkonusudur burada.

Bu bakımdan İran'da adeta iki ayrı toplumun yaşadığından sözetmek, bir benzetmeden çok bir gerçekliğin ifadesidir.

Bunlar, İran'daki halk hareketinde neden dolayı, esnaf-zanaatkâr kesimlerin büyük çoğunlukla ve önplanda görünmüş olduklarını ve yığınların neden dolayı, geleneksel hayat tarzını ifade eden «İslamî toplum-devlet» sloganı altında toplandıklarını açıklayabilecek ilk ve temel noktalardır.

O halde şu söylenmelidir ki bugün İran'daki yığınsal hareket büyük çoğunluğuyla İran egemen zümrelerinin bir sınıf, bir zümre olarak varlıklarına karşı değildir. Onların İslamî esaslara göre biçimlenen bir toplumsal yapı içinde pekala yer alabileceklerini kabul etmektedir. Kapitalist işletmelerin ve dış ticareti yürüten kuruluşların geleneksel üretim birimleri yanında yer almalarına ses çıkarmadığı gibi, bunlara karşı kendi ekonomik varoluşunu koruyacak önlemler alma gereğini de duymamaktadır.

Çünkü, daha önce de belirtildiği gibi, geniş esnaf-zanaatkâr kesimleri, İran'daki kapitalist işletmelerin ve egemen kesim içi ticareti yürüten kuruluşların bugüne kadarki faaliyetlerinde, kendilerine yönelik bir tehlike görmemişlerdir. İran kapitalist ve tüccarları ge-

leneksel üretim birimlerinin ne pazarını daraltmış ve ne de onları yapısal değişimlere zorlamıştır.

Açıklamaya bile gerek yoktur ki, bu özgül durumun nedeni petroldür. Petrol gelirlerinin İran egemen kesimlerine sağladığı büyük harcama imkânları, İran kapitalizminin gelişme yönünü «çarpıtmış», onun —başka geri bıraktırılmış ülkelerde olabildiği gibi— geniş yığınlara yönelik tüketim maddeleri üretmek ışından «sapmasını» mümkün kılmıştır. İran'da kapitalizm bu özgül durumda, kapitalizmin doğal tarihî işlevini yerine getirmeyerek kapitalizm-öncesi üretim biçimi için herhangi bir «tehlike» yaratmadan, bir lüks tüketim maddeleri üretim sektörü olarak «gelişmiştir».

Fakat şimdi, «islamî toplum» sloganı altında toplanan halk hareketi, İran kapitalizminin bugüne kadar içinde hareket ettiği ortamı değiştirerek, onu bu her bakımdan «çarpık» gelişimini düzeltmeye zorlamaktadır. Bu, şüphesiz halk hareketinin ve özellikle şimdiye kadar onun büyük kitleleri oluşturan esnaf-zanaatkâr zümrelerinin bilinçli bir isteği değildir. Onlar, İran'daki zayıf kapitalist üretim tarzı üzerinde değil, petrol gelirlerinin sağladığı kapitalistçe tüketim imkânları üzerinde şekillenen kendilerine yabancı hayat tarzını, güçlü karşı çıkışlarıyla şimdilik İran toprağı üzerinden kovmuş olmanın verdiği rahatlık içindedirler. Ve ayrıca o karşı çıktıkları hayat tarzının oluşmasına imkân sağlayan petrol gelirleri ile şimdi kendi geleneksel —islamî— hayatlarının birtakım maddi eksikliklerini tamamlayabileceklerini de düşünmektedirler. Hatta o eksikliklerin tamamlanması amacı için kurulacak büyük sanayii komplekslerinin en ateşli savunucuları bile olabilirler. Ancak tam da bu isteklerine sahip çıkan bir yönetimin siyasal istikrarı sağlamasından itibaren geçecek belirli bir süre sonra göreceklerdir ki; uğruna onca ölümü göze aldıkları **kendi** «islamî toplum»ları bu kez çok daha temel bir yerlerden tehdit altındadır. Ve onlar bu tehdidi, dünkü gibi Tahran'ın lüks mağazalarında, seks filmleri oynatan sinemalarda ve görkemli villaların yüksek duvarları ardındaki dekadan hayat biçiminde, bu kendi dışlarında olan şeylerde değil; bizzat kendi üretici faaliyetlerini artık eskisi gibi sürdüremez hale gelişlerinde, dükkan ve tezgahlarının iş göremez duruma düşüşünde hissedeceklerdir. «İslamî toplum»un üzerinde yükseldiği kapitalizm-öncesi üretim biçiminin —bu topluma daha refahlı bir işleyiş sağlasın diye kurulan sanayilerin yerleştirdiği yeni üretim tarzı tarafından— çöküntüye uğratılmasının bu doğal sonuçları ile kendi iş alanlarında, iş ilişkilerinde karşılaşan zümreler, benzer bir çöküntüyü geleneksel toplumsal ilişkilerde ideolojik-kültürel boyutlarıyla da göreceklerdir.

Şahlık dönemindeki petrol gelirlerinin paylaşım ve kullanım ortamında İran'daki kapitalizm en kârlı alana yönelme güdüsüyle hareket etmiştir. Geleneksel üretim biçimine dokunmamış ona zarar vermemiştir. Onun tarihsel işlevi doğrultusundan sapmasına, böylece güçsüz ve çarpık bir görünüm almasına yol açan ekonomik-siyasal ortamı eylemleriyle değiştiren geleneksel üretime bağlı zümreler böylece anlık olarak İran kapitalizminin tatlı kârlarını yoketmiş oldular. Ama öte yandan ona kapitalizmin tarihsel işlevi doğrultusunda gelişme yolu da açtılar.

İran toplumunun son 15 yılda içinden geçtiği süreçte, geleneksel toplum biçiminin egemen zümreleri, yüksek petrol gelirlerinin sağladığı büyük tüketim imkânlarının çekici gücüne kapılarak halk yığınlarıyla o tarihlere kadar aralarında varolan tüm toplumsal, ideolojik ve kültürel ilişkileri adeta koparıdılar. Şahlık yönetiminin 1963'de uyguladığı toprak reformu, kendilerine yüklü paralar ödenen büyük toprak sahiplerinin kırsal alanın büyük bölümünden uzaklaştırılmalarına yaradı. Orta-küçük köylüler haline gelen geniş kırsal alan halkı, modern tarımsal üretime elvermeyen bu durumlarıyla —büyük toprak sahiplerinin yokluğunda artık tamamen kendilerinin saydıkları— geleneksel kırsal hayatı sürdürmeye koyuldular. 1963 yılında bu toprak dağıtımı yanında kapitalistleşmeye yönelik diğer önlemleri de içeren «Ak Devrim» programını uygulamaya çalışan Şahlık yönetiminin, bu iş için seferber ettiği petrol gelirleri, az önce de belirtildiği üzere büyük kârların, vurguncuların kapısını açan bir lüks tüketim pazarının doğmasına yol açmıştı. O tarihlere kadar geleneksel ürünlerin pazarlanması sürecinde yer alarak zenginleşen tüccar kesimlerinin önde gelenleri, geleneksel ticari ilişkilerini terkederek bu yeni ve hızlı zenginleşme ortamına girdiler. Şahlık ailesi ve diktatörlüğün sivil-asker mekanizmasının orta-yüksek katları da olanca imkânlarıyla bu başdöndürücü yağmaya katıldılar. Böylece kapitalizm-öncesi toplumun dinî otoriteler hariç tüm üst ve saygın zümrelerinin geleneksel hayattan fiilen kopmaları tamamlanmış oldu.

Bu kopuş, geniş yığınların yaşayageldikleri hayat tarzını tamamen kendilerinin saymalarını, öyle algılamalarını mümkün kıldı. Daha dün, kendileriyle aynı toplumsal ortamın ögeleri olanların, yani başlarında oluşturmaya başladıkları hayat tarzının, köksüzlükten ileri gelen küstahça gösterişli görünümlerinin varlığında bu algılama biçimi, daha da güçlendi doğal olarak.

Ve bu yüzden, geniş halk kitleleri, Şah diktatörlüğünün güçlü baskı mekanizmalarına karşı harekete geçerlerken, kendi hayat tarzlarında herhangi bir değişime, «onlara ait» saydığı herhangi bir yanı temizlemeye gerek duymamışlar, tersine bütünüyle kendilerine ait saydıkları hayat biçimlerine daha sıkı sarılarak onu «islamî hayat» sıfatıyla kutsallaştırmışlardır. Onların İran toplumunun genel hayatında yaptıkları değişiklik «öbür» hayat tarzını artık sürdürülemez hale sokmaları olmuştur.

Tüm devrim süreçlerinde görüleri, toplumsal hayatın her düzeyindeki değişimler olgusu İran'da ortaya çıkmadıysa nedeni budur. Ve bu yüzden, böylesi değişimlerin varlığında oluşan devrimci demokratik kitlevi örgütlerle İran'daki süreçte karşılaşılmadı.

İran nüfusunun yarısının oturduğu şehirlerde çoğunluğu oluşturan ve şimdi halk hareketlerinde de aynı oranda ve ön planda yer alarak, harekete siyasal-toplumsal taleplerini egemen kılan küçük esnaf-zanaatkâr kesimleri; özel bir ekonomik çıkar talebi veya kendi ekonomik ve siyasal konumlarını güçlendirici düzenlemeler ileri sürmemektedirler. 1970'lerden sonra yalnızca egemen kesimler içinde değil, onlarla ilişkideki çeşitli sosyal kategoriler içinde de yaygınlaşıp, yapay parlaklılığı ile daha geniş kesimleri de etkilemeye başlayan köksüz ve alelacele benimsenen çökmüş değer-

leriyle burjuva hayat, geleneksel kendi hayat tarzını adeta kuşatıp, onun iç dengelerini tehdit edebilecek bir görünüm kazanmadan önce, bu esnaf ve zanaatkârlar, İran toplumunun yakın dönemindeki siyasal gelişmelere büyük ölçüde kayıtsız kalabilmişlerdi.

Nitekim, bu zümreler, 1953'de Musaddık'a karşı hazırlanan düzmece kitle ayaklanmasına bir bölüğüyle katılırken, geniş çoğunluğuyla da Şah'ın ve CIA'nin darbesine «tarafsız» kalabilmişlerdi. Şu anda Şah diktatörlüğüne karşı hareketin önünde önder olarak bulunan Ayetullahlar da benzer bir tutum almışlar, tarafsızlığın CIA ve Şah yanlılığıyla eşdeğer olduğu bu 1953 yılında Şia öğretilerini dünyevî iktidarlar karşısında sessiz ve tarafsız kalmak biçiminde yorumlayabileceklerini göstermişlerdir.

Ancak, 1963'de Şahlık, bir amacı da Ayetullahların konumunu geçersizleştirmek olan ünlü «Ak Devrim»i gündeme getirdiğinde, bu kez Ayetullahlar aynı Şia öğretisinin dünyevî iktidarları batıl saydığını öne sürüp Şahlığa karşı çıktıklarında, ne Şia öğretisinin siyasal içeriği ve ne de İslamî **ideolojinin** çekici gücü Tahran'ın, Kom'un, Tebriz'in, İsfahan'ın... esnaf çarşılarını harekete geçiremedi.

Ama 1978'de aynı Ayetullahlar, «İslamî toplum» sloganı ile güçlü ve modern donanımlı Şah diktatörlüğüne karşı bayrak açtıklarında, bütün bu zümreler etraflarında toplandılar. Kapitalizm-öncesi toplumun tüm dünyevî otoriteleri (Şahlığın siyasal, toprak beylerinin toplumsal-ekonomik, tüccar-mütegallibenin parasal) eskiden temsil ettikleri işlevleri boşta bırakıp, diktatörlük mekanizmalarının sağladığı güvence altında, aykırı bir hayatla özdeşleştikleri için, Ayetullahlar, o tarihe kadar rastlanmadık bir güce ve yüce bir konuma sahip hale gelmişlerdi. Bu nokta; Ayetullahların şimdi sahip oldukları olağanüstü saygın ve etkin konumunun tarihsel sınırlılığını, geçiciliğini görmek bakımından önemlidir. Ayrıca buraya kadar yapılan açıklamalar halk hareketinin «İslamî tezler» altında birleşmesini kanıt göstererek dinsel **ideolojinin çekici gücü** v.b. üzerinde spekülasyonlar yapmanın yanlış ve yanıltıcı olduğunu gösterir. Şahlığın küstah ve rezil mekanizmalarını yıkmak gibi değeri tartışılmaz bir tarihî görevi başardıklarını takdirle teslim etmeliyiz. Ama Ayetullahları ve kitle hareketinin büyük bölümünü birleştiren ve harekete geçiren temel saikin muhafazakâr niteliğini de gözden kaçırmamalıyız.

ŞAHLIK'DAN SONRA

Şu anda, İran'da, genel başlıklar altında toplarsak, örgütlü biçimde varolan başlıca siyasal-toplumsal güçler şunlardır:

a) Militan örgütlü Halk Mücahidleri olan İslamî Hareket.

b) Daha çok burjuva aydın-bürokrat kesimlerden oluşan «Ulusal Cephe».

c) Reel sosyalist partiler. (SBKP eğilimli TUDEH, ÇKP yanlısı küçük çevreye oranla daha güçlüdür.)

d) SBKP ve ÇKP'den bağımsız görüşlere sahip Marksist eğilimli Halkın Fedaileri. Sayı ve siyasal prestij itibariyle Halkın Mücahidleri ile kıyaslanamasa bile ondan sonra ülkenin en büyük siyasal gücü durumundadır.

e) Azınlık ulus hareketleri.

Bu sayılan hareketler içinde çeşitli eğilimler hatta örgütlü hizipler vardır. Bazısı örneğin Ulusal Cephe, birçok küçük parti ve grubun ittifakından oluşmuştur. Azınlık Ulus hareketleri de tek bir örgütlenme altında değildirler ve başlıca siyasal akımların etkisine açıktırlar.

Şahlığın yıkılışından sonra siyasal iktidara tartışmasız biçimde sahip olan Ayetullahlar önderliğindeki İslamî hareket, Ulusal Cephe'nin bir kısım üyelerini de içeren bir hükümet kurdu. Ancak Şahlığın devlet aygıtının tümüyle çökmüş olması nedeniyle bu hükümet yürütme işlevini yerine getiremez durumdadır. Bu boşluk, Halk Mücahidleri örgütü paralelinde oluşan Humeyni Komiteleri v.b. tarafından doldurulmaktadır. Bu komiteler birer askerî güç birimi olmalarının yanısıra polis hizmetini de görmekte, yargılamalar yapmakta ve çoğu yerlerde idarî görevleri de üstlenmiş olmaktadırlar.

Ancak bu duruma geçici gözüyle bakılmaktadır. İslamî hareketteki egemen eğilim, yeni devlet mekanizmasının hızla kurulması ve bu geçici şekillenmelerin sona erdirilmesi yönündedir. Bazergan hükümeti öncelikle ordu ve polis kuruluşlarının örgütlenmesini tamamlayarak etkili biçimde devreye sokmaya çalışmaktadır.

Ulusal Cephe ve İslamî hareket ittifakının temeli her ikisinin de etkin, güçlü bir devlet aygıtı oluşturulması zorunluluğunda birleşmektir. Öyle gözükmektedir ki daha çok bir burjuva aydın-bürokrat temeline sahip Ulusal Cephe, ülke siyasal hayatına damgasını vuracak denli güçlü bir devlet aygıtının oluşturulmasını çıkarlarına en uygun bir durum, bir hedef olarak görmektedir. Çünkü ancak böyle bir devlet aygıtı sayesinde Ulusal Cephe'de temsil edilen kesimler en elverişli konuma sahip olabilirler. Kurulacak güçlü bir devlet aygıtının özel uzmanlık gerektiren yerlerini doldurabilecek kadrolara sahip Ulusal Cephe böylece zayıf sayısal gücü ile oranlamayacak bir siyasal etkinliğe erişecektir. Bürokratik mekanizmada ve devlet kontrolundaki iktisadî işletmelerde hayatî petrol endüstrisinde sahip olacağı bu konuma ek olarak Ulusal Cephe, özellikle ordudan da güçlü duruma gelmeye adaydır. Şahlık ordusunun subay kadrolarının çok sıkı bir eyleme tabi tutulmaksızın yeniden oluşturulmaya başlanan orduya kabul ediliyor olmaları sonucunda Ulusal Cephe, bu ordunun yüksek ve orta komuta kadrolarında birçok taraftar bulacaktır. Bu kadroların Ulusal Cephevi kendilerine en yakın siyasal eğilim olarak görmeleri doğaldır.

Bütün bunlar Ulusal Cephenin, ülkede bilinen burjuva demokrasisinin işler kılınmasında istekli olmayacağını gösterir.

Ulusal Cephedeki egemen eğilim, güçlü bir devlet aygıtının kurulması gereği ve «demokrasi»nin gereksizliği noktasına tamamen kendi çıkar hesaplarından gelmekte, öte yandan İslamî hareketteki egemen eğilim ise aynı noktaları İslamî devlet-toplum konusundaki ilkesel tezlerden dolayı benimsemektedir.

Devrimin önderi ve ideologu Ayetullah Humeyni «Ba-

ti kalıbı içinde bir cumhuriyet»i yadsımakta ve bu batı kalıbı cumhuriyetten —yani burjuva demokrasisinden— beklenen olumlu ne varsa tüm bunların İslamî cumhuriyette fazlasıyla varolduğunu öne sürmektedir. Ayetul'ah Humeyni, İslamın adil, sömürüden ve zulümden arınmış bir toplum düzenini öngördüğünü sürekli vurgulamakta ve bunun ancak «ülkede süregelen her faaliyeti düzene koyacak» bir İslamî devlet sayesinde mümkün olabileceğini belirtmektedir. Onun nasıl bir devlet aygıtı düşündüğü aşağıdaki pasajda ifade edilmektedir.

> «Hükümet teşkil edilmeksizin ve İslamî hükümlerin uygulanması yo'u ile her türlü beşerî faaliyeti âdil bir düzen çerçevesine alacak olan yürütme ve yönetim örgütü kurulmadıkça karışıklık doğar, toplum yapısında, inançlarda ve ahlâkda bozukluk başgösterir. Karışıklığın ve başıboşluğun ilerlememesi ve toplumun fesada maruz kalmaması için, hükümet teşkilinden ve ülkede süregelen her faaliyeti düzene koymaktan başka çare yoktur» (Ayetu'lah Humeyni, **İslam Fıkhında Devlet**, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1979, s 31.)

Hükümet sözcüğü burada yalnızca yürütme organı anlamında kullanılmamaktadır. Yargı ve yasama işlevleri yanında tüm toplumsal faaliyetleri düzenleme işlevi de katılmakta ve böylece sözkonusu kavram, bilinen devlet kavramından da çok daha geniş bir içerikte kullanılmaktadır. Bu bakımdan Humeyni «hükümet teşkil edilmelidir» derken tüm toplumsal faaliyetleri düzene sokabilme güç ve imkânını veren bir «şekillenme»den sözetmektedir.

Teknik olarak bu «şekillenme»nin çok geniş bir aygıtı gerektirdiği açıktır. Ayetullah Humeyni bu aygıtı «İslamî» bir aygıt olabileceğini söylerken işleyişi ile İslamın amaçlarını gerçekleştireceğini savunurken dayandığı şey bu aygıtın «adil fakihler» tarafından yönetileceği'dir. Kur'an'da zaten yazdılmış bulunan kuralları ve ayrıca hadisleri Peygamberin ve Hz. Ali'nin yönetim tutumlarını kavramış olan dinî zümre, «fakihler» zümresi, askerlikten maliyeye kadar bu alanda yalnızca fetva veren bir makam olarak değil, yürütmenin icranın her noktasına müdahale edebilmek hakkı olan bir makam olarak Allah'ın Kur'an'da belirttiği yüce hedeflerin, adil zulümden arınmış bir toplum yaşamının gerçekleşmesini güvence altına alabileceklerdir. Humeyni «fakih'er» kanunları icra etmede, orduya komuta etmede, toplumu yönetmede, ülkeyi savunmada, adli ve kazaî işlerde Peygamberin eminidirler, diyerek, bu zümrenin geniş yığınların denetimi dışında olduklarını, ancak «Peygamber» ve dolayısıyla Allah'ın verilmiş şeri hükümlerine karşı sorumlu olduklarını belirterek herhangi bir «demokrasi»ye ilkede karşı olduğunu göstermektedir.

Humeyni İslamî devlet düzeninde, ilim sahibi, teknik uzman, program yapabilen kişilerin icrai ve idari işlerde varlıklarından yararlanılacağını kabul etmekte ve devleti yönetecek fakihlerin bunları yönlendireceğini, bu işlevle yükümlü olduklarını belirtmektedir.

Buraya kadar yazılanlarla birlikte, bu karine, bize şimdiki İslamî hareket-Ulusal Cephe ittifakının kurulacak devlet aygıtı içindeki yerlerini de aşağı yukarı gösterir. Şu söylenebilir ki Ulusal Cephe'de temsil edilen kesimler bir dönem devlet aygıtı içinde fakihler zümresinin denetim, yönetim işlevini yerine getirmesine ses çıkarmayacaklardır. Ama daha sonra, hele güçlü ve modern donanımlı bir ordu kurulduktan sonra, bürokrasi ve devlet işletmelerindeki uzman, modern öğrenim görmüş kadrolar ile ordu yüksek-or'a komuta kadroları arasında oluşması doğal yakınlaşma başladıktan sonra ne olur?

Fakat İran'daki siyasal gelişmeleri belirleyecek başka etkenler de vardır. Bunlar sürecin yukardaki basit şema içinde gelişmesini engelleyebilecek öneme sahiptirler.

Öncelikle İslamî hareketin militan örgütü olan Halkın Mücahidleri içinde, İslamî toplumu ekonomik-sosyal adalet öğesine belirleyici önem vererek düşünen bir eğilimin varolduğu belirtilmelidir. Bu eğilimde olanların önemlice bir bölümünün bundan birkaç yıl önce Halkın Mücahidlerinden ayrılarak Halkın Fedaileri İslamlı Marksist eğilimli örgütlenmeye katıldığı bilinmektedir. Eğer İran'da olaylar ekonomik-sosyal adaletin sağlanması ile merkezî devlet aygıtının hızla kurulup sağlamlaştırılması arasında bir öncelik sorununa yol açacak biçimde gelişirse veya merkezî devlet aygıtının oluşturulmasına verilen öncelik nedeniyle Şahlık döneminin kalıntılarından yararlanma uygulamasında tavizkâr bir tutumun egemen olmaya başladığı kanısı uyanırsa; Halkın Mücahidleri saflarında güçlü bir ayrışma olabileceği ve bir kesimin halen varolan komitelerin etkisizleştirilmesine direnerek, bu komiteler temelinde ve şüphesiz varolan halk katılımını genişletmek koşuluyla bir karşı siyasal-toplumsal örgütlenmeye gidebileceği pekala ihtimal dahilindedir.

Bu, şu anda yalnızca kararlı ve mücadeleci bir militan örgüt durumunda olan ve etrafında varolan kitle desteği bir kalıcı siyasal-toplumsal örgütlenme içinde olmayan Halkın Fedaileri ile Halkın Mücahidlerinin bir bölümü arasındaki ciddi, gelecek belirleyici ittifakın mümkün olduğu hemen hemen tek noktadır. Bir dış müdahale için de benzer şeyler söylenebilir. Ancak öyle gözükmektedir ki bu dış müdahaleyi tertipleyecek çevreler, örneğin ABD, bunun kendisine yarar değil, giderilemez zarar getireceğini bilmektedirler. Bu yüzden olayları kendi akışına bırakmakta. Olayların dışında olduğu izlenimini yerleştirmeye özenle çalışmaktadır. Müdahale diye yorumlanabilecek bir harekette bulunmamaya çalışmak ama olayları çok dikkatle izlemek ABD'nin şimdiki tutumu, politikası budur.

Bu bakımdan İran devrimini olumlu noktalara götürmek potansiyeline sahip tek güç olarak gözüken Halkın Fedaileri örgütü, bunu gerçekleştirebilmenin tek yolunun Halkın Mücahidleri veya onun bir kanadı ile ittifaktan geçtiğini görme durumundadır. Bu ittifak ise İran toplumunun ekonomik-sıyasal sömürü ve zulümden gerçekten kurtulabilmesini sağlayacak siyasal-toplumsal örgütlenme temelinde, bunu oluşturma mücadelesi içinde mümkündür ancak.

Yazımızın ilk bölümünde özellikle üzerinde durduğumuz konunun önemi burada ortaya çıkıyor: Şahlığın yıkılmasına varan süreçte, devrimin bu ilk aşamasında çeşitli siyasal eğilimleri içeren yeni, demokratık kalıcı

kıtlevi örgütlenmelerin olmayışı şüphesiz her şeyden önce şu yukarda söylenenlerin gerçeklik haline gelmelerinin önünde en önemli engeldir. Gerek Halkın Fedaileri örgütüne şu anda egemen olan yaklaşım ve halen uygulanmakta olan politika hakkında bilgilerimizin çok yetersiz oluşu, gerekse şu anda fiili iktidarı kullanan komiteler ile Halkın Fedaileri arasındaki ilişkilerin durumuna dair bilgi yokluğu bizi yalnızca yukardaki genel mahiyetteki görüşü belirtmekle yetinmek zorunda bırakıyor.

Fakat sanırız buraya kadar yazılanlar İran'daki gelişmelerin düğüm noktasını, belirleyici sorununu gösterebilmeye yetmiştir.

Belirtmeye gerek yoktur ki şimdiye kadar sözünü etmediğimiz reel sosyalist partilerin doğal tutumu, oluşturulmaya çalışılan merkezî devlet aygıtının geniş gövdesine mümkün en çok sayıda kişiyle yerleşebilmek yönünde olacaktır. Onların bu konuda başarı derecesini tayin edecek olan da kendi özel çabalarından çok İran'ın dış ilişkileridir. Pakistan'ın kökü bir halk desteğinden uzak «İslam yönetimi»nden çok, Afganistan'da halen bir gerilla savaşı vermekte olan dini hareketin başarısı halinde, kurulacak yönetim İran'ı birden, çok önemli ve değişik bir platformun odağı haline getirebilecektir. Şu anda Sovyetler Birliği'ne karşı hayırhah tutum izleyen İran'daki İslamî yönetim olsun, sessiz Orta Asya Federatif Cumhuriyetleri için bir tehlikenin oluştuğunu gören Sovyetler Birliği yönetiminin olsun, sözkonusu durumda yeni politikalara geçmesi beklenir. Bu durumda ÇHC'ni ne yönde tutumlara sevkedeceğini tahmin etmek zor değildir.

Bunlar şüphesiz henüz gündemde olmayan konulardır ama düşünülmeleri, hesaplanmaları hiç de fantazi sayılmamalıdır.

İran'daki azınlık ulus hareketlerinin ve özellikle Kürt Ulusal hareketinin eski devlet düzeninin yıkıldığı ve yenisinin henüz kurulmadığı bu evrede ortaya çıkmaları doğaldır. Ancak dikkate alınmalıdır ki İran'da çoğunluğu oluşturan Farisiler ve en büyük azınlık topluluğu olan Azeriler çok büyük çoğunlukla aynı mezhep üyesidirler ve İslamî harekete çoğunlukla katılmışlardır. Petrol çıkarılan Kuzistan bölgesinde yaşayan Arap asıllılar da öyle. Bu durum azınlık ulusal topluluklarda özerk bir statü talebinin —en azından bu evrede— egemen olmayacağını söyleyebilmemize elverir. Bu talep şimdiye kadar yalnızca Kürt toplumu tarafından dile getirildi. Yoğun çatışmalar olmasına karşılık Kürt halkının önde gelenleri bu konuda ihtiyatlı, uzlaşma yanlısı bir tutum içindeler. Bu sayımızda yer alan bir başka yazıda belirtildiği üzere bu tutumun nedeni Kürt sorununun Ortadoğu'nun yukarı bölümündeki tüm devletleri ilgilendirmesindedir. İran'daki Kürt hareketi bilmektedir ki İran Kürdistan'ındaki özerklik —bağımsızlık hareketi— İran devletine rağmen başarıya ulaştırılabilir olsa da bu yeterli koşul değildir. İran'a komşu devletler kayıtsız kalamazlar bu olaya. Kökü eskilere dayanan ve bölgedeki tüm devletler için temel ve ortak bir politika sözkonusudur. İran yönetimi ile uzlaşmaya dayanmayan, ona rağmen oluşturulan bir durum bölge devletlerinin İran devletinin yanında askeri-politik güçleriyle yer almalarına yol açacaktır. İran Kürdistan'ındaki hareketin ihtiyatlı tutum göstermesinin nedeni budur.

Gerçi İran'da iktidarı elde tutan İslamî hareketin önderlerinin Kürt hareketinin sözcülerine özerklik vaadinde bulunduğu bildirilmektedir. Ancak kurulmasına çalışılan İslamî devletin hükümranlık alanında İslamcılığın ülkede yadsıdığı kavmiyetçiliğe ödün verme anlamına gelecek bir «özerklik» ile sağlanmasına çalışılan idarî-kültürel-ekonomik taleplerin gerçekleşmesi mümkün olursa, bu ancak İslamî devlet çatısı altında ve ayrıcalıklı bir statünün değil, ülkenin tümünde geçerli yönetim düzeninin bir sonucu olabilir. Tersi zaten İran İslamî devletinin başarısızlığı olduğu demektir

Türkiye'de...

Neden «Bölücülük»?

1979 Nisan başından beri, Türkiye'nin politik-ideolojik ortamının başlıca ve belirleyici konusu «bölücülük» tür. 3 Nisan'da açıklanan Millî Güvenlik Kurulu bildirisinden sonra bu konu, şaşırtıcı bir hızla ağırlık kazanmış ve kısa süre içinde bütün siyasal gelişmelerin öncelikle «bölücülük» ile ilgisinin arandığı ve bulunduğu bir ortam oluşturulmuştur. 6 bağımsız bakan olayında, CHP'den üç milletvekilinin istifa gerekçesinde, sıkıyönetimin uzatılması üzerine tartışmalarda, Feyzioğlu'nun o tartışmalar sırasında tartaklanması olayında ve hatta 1 Mayıs gösterilerine ilişkin haberlerde, sonuç olarak Nisan ayının tüm önemli siyasal olaylarında «bölücülük» deyimi önplanda idi. Kamuoyunun ilgisi öncelikle bu konu üzerine yoğunlaştırılmıştır.

Bununla da kalınmamış ve Başbakan Ecevit sayesinde «bölücülük», ideolojik-politik akımların değerlendirilmesinde, tasnifinde başlıca ölçüt haline getirilmiştir. 6 Nisan'daki basına açıklamasında Ecevit, Türkiye'de «sağcı görünerek veya solcu görünerek **ırkçılık** yapmaya kalkışanlar» olduğunu ilân ederek kamuoyunun «görünüm»lere aldırmaması gerektiğini, özünde bölücülük yatan hareketlerin, «saygı değer ve iddialı görüntü»ler altında saklandığını ilân etti. Bu «saygı değer ve iddialı görüntü» deyimiyle, sol siyasal hareketlerin ulusal soruna ilişkin olarak savundukları «ulusların kaderini tayin hakkı» gibi evrensel saygınlığı olan bir ilkenin ve enternasyonalizm gibi kapsamı gereği «iddialı» olan kavramların kasdedildiğini çıkarmak zor değildir. Irkçı oldukları cümlenin malûmu olan faşistler yanında, sol —sosyalist— hareketin de aynı biçimde «ırçılıkla» itham edilmesi, bu iki kökten karşıt hareketin aynı «ırkçılık» potasına yerleştirilmeleri «bölücülük» üstüne kampanyanın göründüğünden öte bir hedefi olduğunun belirtisidir.

Bölücülük üstüne kampanyanın göründüğünden öte bir hedefi olduğunun ikinci bir belirtisi —kanıtı— da, aynı zamanda başlatılan «ikincil» bir kampanyadır. Hatırlanacağı üzere Ecevit, 6 Nisan konuşmasında ayrıca «İran'da olup bitenlere bakarak daha doğrusu İran'da olmaya başlayıp da henüz nasıl biteceği belli olmayan gelişmelere özenerek, Türkiye'de birtakım hareketlerin başlayacağını sanan yabancı çevreler olduğu gibi, başlatabileceklerini sanan bazı iç çevreler»den de sözetti uzun uzun. Ecevit'e göre bunlar «laik devleti cılız sesleriyle sarsabileceklerini» sanmakta; «sağ ve sol görünümlü ırkçılık» hareketleri ise «bölgemiz ve bölgedeki ulusları kendi içlerinden bölmeye» çalışmaktadırlar. Ecevit Türkiye devletinin her iki akımın karşısında; «Atatürk'ün milliyetçilik ve laiklik anlayışı ile, o anlayışa sımsıkı sarılarak» korunacağını, kesin kararlı ve müsamahasız davranacağını ilân ediyordu.

Ardından 7 Nisan'da içişleri bakanının ilgiye değer konuşması geldi. Bakanlığın düzenlediği bölge valileri toplantıları serisinden olan Marmara bölge toplantısında bakan H. Fehmi Güneş, konuşmasının özü, özeti olan şu sözleri söylüyordu:

> «Suç örgütlerinin eylemleri **Türk demokrasisini oluşturan kurumlara** yöneliktir. Yani devlete yöneliktir. Yani **siz yöneticiler bu nedenle** bu olayda tarafsınız. **Devletten yana tarafsınız.** Bu tür olaylara karşı **taraf olmanın tavrını** koymak gerekmektedir.» (a.b.ç.)

Konuşma çok ilginçtir. Dikkatle bakılırsa, bildik bazı kavramlar arasında bundan önce söylenmeyen veya böyle ifade edilmeyen, vurgulanmayan bağıntılar, eşitlikler kurulduğu ve bazı yeni kavramların kullanılmakta olduğu görülecektir. Örneğin «Türk demokrasisini oluşturan kurumlar» kavramıyla ne kastedildiği belirsizdir. Gerçi bunların «devlet» anlamına geldiği söyleniyor gibidir, ama bakanın burada «Türk demokrasisini oluşturan kurumlar», «yani devlet» derken hiç de somut devlet güçlerini, kuruluşlarını, parlamento v.b. kurumlarını kasdetmediği seziliyor. Taraf olmak zorunluluğundan, devletin bir taraf olduğu görüşünden sözederken de bu kavramların bilinen anlamlarının kapsamadığı bir şeyi daha ifade etmek istediği için «devletten yana taraf olmanın tavrı» gibi yeni bir ifadeye gerek duyuyor.

Kilit deyim «Türk demokrasisini oluşturan kurumlar» deyimidir. Bununla ne kastedildiğini açık seçik söylemeyen bakan, konuşmasının devamında «yöneticiler»e bazı eylemleri örnek gösteriyor. Bunlar, yöneticilerin «devletten yana taraf olmanın» tavrını gösterecekleri eylemlerdir. Çünkü «Türk demokrasisini oluşturan kurumlar»a yöneliktirler. İşte bunlara bakarak Bay H. Fehmi Güneş'in sözkonusu deyimden ne kastettiğini çıkarabiliriz:

> «Atatürk Cumhuriyeti'nin ve demokrasimizin ilkelerine, Anayasamıza ve yasalarımıza rağmen bir kentin sokaklarında başka rejimlerin özentileri sergileniyorsa, Türk dilinden başka dille Türk alfabesinden başka yazı ile suç niteliğindeki yazı ve sloganlar sergileniyorsa ve sorumlular önlem almıyorlarsa, devletin o kentteki temsilcileri devletten yana tavır koymuyorlar demektir...»

«Başka rejimlerin özentileri» ifadesi ile kastedilenin

sosyalizmi aşan yazılar olduğu belli. «Türk dilinden başka dil» denilirken Kurtçe'nin, «Türk alfabesinden başka yazı» denirken bazı dinci akımların Arap alfabesiyle yazdığı duvar ve pankart yazılarının kastedildiği de açıktır. O halde şu anda «Türk demokrasisini oluşturan kurumlara yönelik» olarak niteledikleri «suç örgütleri»nin sosyalist harekete dahil gruplar, Kürt kökenli siyasal hareketler ve İslamcılık akımı olduğunu söylemektedir.

Ecevit'in az önce sözünü ettiğimiz basın açıklaması aynı içerikte idi. İçişleri bakanının konuşmasına değinmemizin nedeni bu içerik birliğini göstermek değil, bu içerik doğrultusundaki idari-teknik düzenlemelere girişilmiş olduğuna işaret etmektir. Hatırlanırsa göreve başladığı 1979 başından beri içişleri bakanı pek ortalarda görünmüyordu. Hatta Mart ayı içinde basında bir içişleri bakanımız var mı yollu yazılar bile çıkmıştı. Mart sonlarından itibaren seri bölge valileri toplantıları ile sanırsınız görünen içişleri bakanı, gerek bu alarda yaptığı konuşmalar ile, gerekse bakanlığınca hazırlanan bazı yasa tasarıları ile göstermektedir ki; üç aylık sessiz çalışma dönemini boşa harcamamıştır. Burada içişleri bakanlığınca hazırlanan o son derece önemli «olağanüstü haller yasası»ndan ne yazık ki sözedemeyeceğiz. Anlaşılan odur ki CHP hükümeti, Maraş olayları ertesinde, bu olayla iflası belgelenen «düzeni ve devleti restore etmek» amacına yönelik politikalarını yeniden gözden geçirmek, değiştirmek çabasına girmiştir. Mart ayı ortasından itibaren peydarpey açıklanmasına ve uygulanmasına başlanan «ekonomik önlemler paketi» ile düzenin ekonomik bunalımına çözüm getirilmek istenmiştir. Nisan başında Milli Güvenlik Kurulu bildirisi ile başlayan ve odağında «bölücülük» kavramının yer aldığı ideolojik-politik kampanya ile de varolan siyasal bunalımın çözüm koşulları oluşturulmak istenmiştir.

Gerek ekonomik ve gerekse ideolojik-politik önlemlerin ilk ve temel özellikleri, bunların «restorasyon» ile hele sosyal-demokratik bir restorasyon ile ilgileri olmamasıdır. Ekonomik önlemler ile CHP'li hükümet, varolan ekonomik işleyişe «sosyal demokratik» denilebilecek hiçbir müdahalede bulunmamıştır. İktidarda bulunduğu ilk yıl içinde aldığı çeşitli ekonomik önlem kararlarına kendi programından esinlenmiş bazı ögeleri eklemeye çalışan CHP'li hükümet, bu en kapsamlı önlemler paketinde bunu da terketmiştir. CHP ekonomik önlemlere ilişkin paketi oluştururken adeta 1965 sonrasında bulunduğu «sosyal-demokrat» kimlikten soyunarak yeniden eski, geleneksel CHP kimliğine dönmüştür. İflas halindeki devleti ekonomik bakımdan güçlendirecek ve bu yollar toplumun ekonomik bunalımdan çıkışını sağlayacaktır.

Bu eski kimliğe dönüş, Nisan başında Milli Güvenlik Kurulu bildirisinde, Ecevit'in ve içişleri bakanının açıklamalarında dile getirilen yeni ideolojik-politik yaklaşımda çok daha belirgin olarak görülmektedir. Az önce kısmen üzerinde durduğumuz Ecevit'in ve içişleri bakanının konuşmalarında açıkça görülüyordu bu. «Devleti korumak», «Atatürk'ün milliyetçilik anlayışı» ve «laik devlet» gibi geleneksel CHP'nin karakter belirtici kavramları şimdi artık CHP'li hükümet ve parti sözcülerinin dilinden düşmemektedir. CHP hükümeti, ülkedeki siyasal bunalımın çözümü sorununa bu kavramlarla belirlenen bakışı içinde ve onun gerektirdiği «tavırları» alarak eğilmektedir.

İlgiye değer bir nokta AP'nin bu yaklaşıma ilişkin tutumudur. Ecevit'in 6 Nisan'daki konuşmasından sonra hız kazanan «bölücülük» ana temalı tartışmalar dikkatle izlendiğinde görülür ki AP, örneğin bir CGP veya MHP gibi konuya şevkle dalmamış, «bölücülük» konusunu CHP aleyhine kullanma imkânını veren «altı bakan olayında» ve üç CHP milletvekilinin istifasında öteki muhalefet partilerinin tüm zorlamalarına karşın, ihtiyatlı davranmış, hatta güç durumda olan CHP'nin üzerine bilinçli olarak gitmemiştir. Öyle gözükmektedir ki AP, CHP sözcülerinin «Atatürk milliyetçiliği», «laik devlet» sloganlarıyla ve «bölücülüğe» karşı olmak ekseninde başlatıp yürüttükleri ideolojik-politik kampanyadan hoşnuttur ve buna tıpkı CHP gibi, «Türk demokrasisini oluşturan kurumların sağlamlaştırılması için önemli bir girişim» olarak bakmaktadır. Yani AP ve CHP, ülkede varolan siyasal bunalımı «demokrasi platformu»nda çözebilmek için «bölücülük» ana temalı bu kampanyanın öneminde birleşmekte ve eğer başarılabilirse «demokrasi»nin rayına oturacağını kabul etmektedirler. Bunun için aralarında zımni bir anlaşma var gibidir.

Yazımızın başında «bölücülük» temalı kampanyanın görünüşünden öte bir hedefi vardır derken kastettiğimiz buydu. Ayrıca ekleyelim ki CHP ve AP düzenin başlıca partileri olarak bu kampanyayı başlatırlarken örneğin Maraş olayı ertesinde olduğu kadar endişeli değillerdir. O zaman faşist hareketin çeşitli yollarla ülkedeki bunalımı «demokrasi-dışı» bir platformda çözmeye çalışacağı güçlü bir ihtimaldi. Fakat Nisan başlarında her iki parti de bu ihtimalin önemli ölçüde azaldığı kanısındadırlar.

Henüz giderilmeyen siyasal bunalımın «demokrasi» platformunda çözümlenmesine çalışılacağı büyük ölçüde belirlenmiş gibidir. «Atatürk milliyetçiliği», «laik devlet» kavramları işte bu noktada önplana çıkarılmaktadır. Çünkü, içişleri bakanının konuşmasında kullandığı «Türk demokrasisini oluşturan kurumlar» deyimi sözkonusu kavramlarla ilgilidir.

Şüphesiz ilk bakışta Atatürk milliyetçiliği ve laik devlet gibi kavramlarla «demokrasi»nin ilgisi kurulamaz. Ancak sözkonusu kavramların tarihsel içerikleri, daha doğrusu, Türkiye Cumhuriyeti devletinin kuruluş sürecine ilişkin olgularla bağıntısı, bu gerçek içerikleri ile düşünüldüğünde, varolan durumda «demokrasi» platformunun oluşturulması için zorunlu kavramlar oldukları ve aynı zamanda belirli tavır biçimlerini anlattıkları ortaya çıkmış olur. Böylesi bir bakış bize aynı zamanda «bölücülük» kampanyasının gerekçesi olarak sunulan ülke-içi ve bölgesel (Ortadoğu - özellikle İran) gelişmeleri daha kapsamlı ve gerçek ağırlıkları ile kavramak imkânını verir.

Şu anda «bölücülük» denilmekle kastedilen şey, Kürt halkının, ulusunun varlığından, varolan durumundan hareket ederek, «kendi kaderini tayin»den, kültürel özerkliğe kadar değişik içerikte çözümleri savunmaktır. Programında bu çözümlerden herhangi birine yer veren her siyasal akım, bunu hangi bağlamda, nasıl bir genel program içinde savunduğuna bakılmaksızın aynı «bölücü» sıfatı ile nitelenmektedir.

Kürtlerin ayrı bir devlet kurmasını, ya da belirli bir siyasal-kültürel özerklik statüsü kazanmalarını v.b. amaçlayan hareketler Cumhuriyet dönemının başından beri varlıklarını sürdürdüler. Bu bakımdan «bölücülük», «bölücülük tehlikesi» denilen şey Türkiye siyasal ortamında her zaman gündemde idi. Ancak Cumhuriyet tarihının tümünde, hatta Kürt kökenli isyanlar olurken bile, devlet, Kürt bağımsızlık hareketini bu «tehlikeyi», Cumhuriyete yönelik diğer «tehlike»lerden —örneğin komünizm ve anti-laik, islamcı hareket— ayırdetmiş, eylemdeki tüm müsamahasızlığına karşın hiç değilse politik-ideolojik düzeyde bugün Nisan 1979'da yapıldığı gibi çarpık bir kategoriye yerleştirmeye çalışmamıştı. Oysa şimdi devletin en yetkili kişisi, Başbakan Ecevit, ülkedeki tüm siyasal akımları Kürt sorununa karşı tutumuna göre tasnif etmekte, Kürt halkını yok sayan faşistleri «sağ görünümlü ırkçı» Kürt halkının varlığından ve varolan durumundan hareket ederek çeşitli çözümler öneren tüm sosyalist hareketi de «sol görünümlü ırkçı» olarak niteleyebilmektedir.

Bu tür bir tasnife katılmasalar bile, Türkiye'nın varolan siyasal durumuna tıpkı Ecevit gibi Atatürk milliyetçiliği açısından bakanlar, ülkede Kürt sorununun tehlikeli boyutlara vardığı, varabileceği yargısına ve dolayısıyla «bölücülük» aleyhine genel bir kampanyaya girişilmesi gereğine varırlarken özellikle dikkat çektikleri olguların ilki İran'daki Kürt hareketi, öteki ise ülkedeki Kürt kaynaklı hareketlerin son aylarda yaptıkları bazı eylemlerdir.

Şah diktasının yıkılışından sonra İran'ın güney batısında yaşayan Kürt halkı için özerklik isteyen hareketin güçlendiği görüldü. 1945'in ünlü Kürt Mehabat Cumhuriyeti'nın kurulduğu bu bölgedeki hareket ile, Kürt bölgesinin kuzeyinde yaşayan ve İran'daki İslamî harekete geniş ölçüde katılan Azeri halk arasında şiddetli çatışmalar oldu. Özerklik yanlısı hareket Bazergan hükümetinin resmi güçleriyle de çatıştı. Şu anda hareket, kendisine verildiği söylenen özerklik vaadinin gerçekleşmesini beklemektedir. Bu yüzden durulmuş gibidir ama İran'daki gelişmelere göre her an yeniden ve daha yaygın biçimde ortaya çıkabilecektir.

Bu hareketin, Barzani önderliğindeki Irak Kürt hareketinin yenilgisinden sonra önemli boyutlara varan bir iç bölünme ve umut kırıklığı yaşayan Irak ve Türkiye'deki Kürt hareketleri üzerinde güçlendirici bir etki yaptığı şüphesizdir. Fakat aynı durum Kürtlerin yaşadığı genel alan üzerinde hükümran üç devleti de yeni birtakım önlemler almaya itmiştir. Türkiye ve Irak arasında en yüksek düzeyde devlet görevlileri kanalıyla yapılan görüşmeler ve her iki devletin İran'daki yönetime yaptığı çağrılar ilk akla gelen kanıtlardır.

«Bölücülük» aleyhine kampanyanın «iç» gerekçeleri de vardır. Şimdilerde en çok konu edinilenler Mart ayı içinde Cizre ve Batman'da yapılmış mitinglerdir. Bu mitinglerde peşmerge giysili pürsilah kalabalıkların toplandığı söylenmektedir. Bir süre önce de Doğu bölgesinde büyük çapta silah ve cephane depolandığına ilişkin haberler duyulmuştur. Yıllardan beri ülkenin başlıca şehirlerindeki duvarlara, gösterilerdeki pankartlara yazılan Kürtçe veya Kürt halkının taleplerine ilişkin Türkçe sloganları gören, işiten Kürt olmayan geniş kesimler, silahlı gösteriler ve silah depoları haberleri peşpeşe geldiğinde ülkenin bir kere daha bir Kürt isyanı eşiğinde olduğu düşüncesine kapılmazlık edemezdi.

Toplumun Kürt halkınca desteklenen ve onun varolan durumunu değiştirecek önerileri savunan her tür harekete karşı tepki duymasını amaçlayan «bölücülük» aleyhine kampanya bu koşullarda hızla yaygınlık kazandı.

Bu yaygın kampanya sürerken ve onunla aynı anda bir diğer konuda gündeme getirilmişti. Ecevit'in 6 Nisan konuşmasında en az «bölücülük» konusu kadar üzerinde durulan «laik devleti sarsmaya yönelik» hareketler konusu idi bu. Bu hareketlerin de «tehlikeli» boyutlara vardığı söyleniyor ve Mart sonu ile Nisan başında yapılan Adapazarı ve Tatvan mitingleri örneği veriliyordu. Bu mitinglerde Arap alfabesiyle yazılmış anti-laik, İslamî toplum devlet-talebine ilişkin sloganların yeraldığı pankartlar taşınmıştı.

Devletin resmi deyişiyle «laik devleti sarsmaya yönelik» hareketin, İran'daki son gelişmelerle bağıntısı çok daha kolay kurulabilmektedir. İran'daki İslamî toplum amaçlayan hareketin, Türkiye'de Cumhuriyetin kuruluşundan beri var olagelen anti-laik nitelikteki hareketlere güçlü bir ivme kazandırdığı, bir canlılık getirdiği herkesçe gözlemlenebilmekteydi. Fakat asıl önemli nokta şudur ki İran'daki hareket, Türkiye'de ötedenberi «İslamcı» genel etiketi altında toplanan ve aralarında ancak nüans düzeyinde farklılıklar olduğu varsayılan çeşitli grup ve eğilimler arasındaki köklü ayrım noktalarını açığa çıkarmış ve genel «İslamcı» hareket platformunda yeniden şekillenmelere, saflaşmalara yolaçmıştır. Libya'daki Kaddafi önderliğindeki hareketin önemli etkisiyle başlamış ve bir noktaya gelmiş olan genel «İslamcı» çevre içindeki hareketlenme ve tartışmalarda uç veren eğilimler, İran'daki hareketle iyice belirginleşmiş ve daha şimdiden karşıt saflar oluşmuştur. Bu konu üzerinde az sonra yeniden duracağız, ancak şunu belirtelim ki genel «İslamcı» hareket içindeki bu ayrışma ve hareketlenmeler onun zayıflaması biçiminde yorumlanmamalıdır. Sayısal gücü hakkında kesin verilere pek sahip değiliz ama şurası açık bir olgudur ki özellikle İran'daki hareketle köklü benzerlikleri olan radikal diyebileceğimiz İslamcı akımlar yeni dinamik ve genç kadrolara sahiptir. «Laik devlet»e yönelik hareketin «tehlike»li hale geldiğini işleyen yayınlar üzerinde en fazla durduğu Adapazarı ve Tatvan mitingleri, bu eğilimin egemen olduğu örgütlenmelerce düzenlenmiştir.

Buraya kadar yazdıklarımızdan çıkan ilk sonuç şudur: İran'daki gelişmeler iki yönüyle de Türkiye devletini ilgilendirmektedir. İran olayının asli çizgisi olan «İslamî devlet-toplum» hareketi büyük çoğunluğu İslam olan Türkiye toplumunda uyandırdığı etkiler yanında, Cumhuriyetten bu yana var olagelen «İslamcı» akımın dinamik ve radikal bir kimlik kazanarak güçlenmesine yol açmıştır. Ve yine İran olayının bir parçası olan İran Kürdistan'ındaki özerklik yanlısı hareket, Türkiye'deki benzer amaçlı hareketlerin yeni bir güç kazanmasına yol açabileceğinin yanısıra, daha da önemli olarak İran, Irak ve Türkiye'deki Kürt hareketlerinin birleşebileceği bir pota da olabilecektir. Türkiye ve Irak devletleri arasında İran'ın da katılmasına ça-

lışılan temasların sıklaşması bu sonuncu ve daha kapsamlı ihtimal yüzündendir.

Bunlar ilk ve kolaylıkla görülebilen sonuçlardır. Ancak yazımızın başında öne sürdük ki Türkiye'de şu anda yürütülmekte olan «bölücülük» ve «laik devleti sarsmaya yönelik hareket»ler aleyhtarı kampanya, özel olarak Türkiye toplumunun yaşamakta olduğu siyasal bunalımın çözümlenmesi için temel önemdedir. Henüz İran'daki hareket bilinen başarı noktasına varmamışken böyle bir yargıda bulunamazdık. Yani o koşullardan çözüm aşamasına gelmiş olan Türkiye'deki siyasal-toplumsal bunalıma «demokrasi» platformunda çözüm arayan düzen partileri için boylesi bir kampanya zorunlu değildi. Ancak İran olayları durumu değiştirmiştir. İran'daki gelişmeler, siyasal-toplumsal bunalıma aranan çözümün «devleti restore etmek»le sınırlı kapsamının değişmesini gerektirmiş, çözümün «devletin temellerini» sağlamlaştırmak, korumak planında aranmasına yol açmıştır. Öncelikle açıklamaya çalışacağımız nokta burasıdır. O zaman neden dolayı CHP'nin gerek ekonomik ve gerekse siyasal planda sosyal-demokratik kimliğini geri plana atarak, Atatürk milliyetçiliği ve laiklik vurgulamalarıyla, geleneksel, «devletin kurucusu» CHP kimliğiyle ortaya çıkma gereğini duyduğu; öteden beri savuna geldiği devleti çağdaş demokratik bir biçime kavuşturma tezini bırakarak devletin temellerini korumak tezinin bayraktarlığını yapmaya başladığı kavranabilecektir.

■

«Atatürk milliyetçiliği» tezi ve kavramı, Türkiye toplumunun etnik yapısı ve devletin hükümranlık alanına ilişkindir. Türkiye Cumhuriyeti devletinin varolan sınırlarının değişmezliği ve bu sınırlar içinde yaşayan herkesin etnik kökenlerine bakılmaksızın Türk sayılması bu tezin özüdür. Kolayca çıkarsanabileceği gibi sözkonusu tez bu yapısı nedeniyle yalnızca ülke içindeki Kürt halkının ayrı bir ulusal varlık olmasını yadsımakla kalmaz, aynı zamanda Kürt halkının başlıca üç ayrı devlet içinde azınlık bir topluluk olarak kalması sonucunu veren bölge devletler arası sınırların korunmasını da temel alır. Türkiye devleti, Cumhuriyetin kurulduğu yıllardan bu yana kurulmasına ve yaşatılmasına «özel olarak çalıştığı Sadabad, Bağdad, CENTO, RCD gibi paktlarla ve ikili devlet andlaşmaları ile, bu temel ilkeleri ayakta tutmak uğraşını vermiştir.

«Atatürk milliyetçiliği» tezinin, Kürt sorununa ilişkin bu özel önemli ögesi, bir anlamda Türkiye Cumhuriyeti devletinin Osmanlı devletinden aldığı mirasıdır. Osmanlı devletinin İran ile yıllarca süren savaşlardan sonra imzaladığı Kasr-ı Şirin andlaşmasında çizilen Doğu sınırları, üç yüzyıl korunmuş ve Cumhuriyetten sonra da değişmemiştir. Osmanlı-İran barışı ve daha sonraki Türkiye-İran barışı, bu sınır üzerinde ve o sınırın Kürtlerin yaşadığı bölgeyi ikiye bölmesi gerçeği üzerine oturtulmuştur. Kürt bölgesinin kuzeyinde ise sınır mezhep esasına göre çizilmiş, Şii Azeriler İran kesiminde kalacak biçimde düzenlenmiştir.

Atatürk milliyetçiliği tezinin Kürt sorunu ile dolaysız ilişkisi olmasına karşılık, Türkiye Cumhuriyeti'nin öteki belirleyici tezi «laiklik», Kürt sorunu ile dolaylı ama hiç de önemsiz denemeyecek biçimde ilişkilidir.

Şöyle ki; Osmanlı devleti döneminde Kürt bölgesi beylikleri yarı-özerk statüye sahiptirler. İçişlerinde bağımsızdılar ve sahip oldukları topraklar üstünde tek otoriteydiler. Osmanlı merkezi devleti, belirli taahhütleri yerine getirmeleri koşuluyla onlara bu statüyü vermişti.

Ancak, Osmanlı devletinin yerine yeni Cumhuriyet devleti laik bir devlet olarak kurulurken, aynı zamanda bu duruma da son vermek, devletin merkezi otoritesini burada da ülkenin diğer yerlerinde olduğu gibi geçerli kılmak istemekteydi. M. Kemal önderliğindeki ekibin kesin kararı buydu.

Sünni Kürt aşiretlerinin büyük kısmının katıldığı Şeyh Sait isyanının asıl çıkış nedeni buradadır. İsyanın amacı Kürt bölgesinde yüzyıllardır süren yarı-özerklik durumunun korunmasıdır. Hareketin dinsel sloganlarla ortaya çıkması, bölgenin feodal yapısının doğal gereği olmaktan çok, ya da onun yanısıra belli bir siyasal stratejinin de gereğidir. Çünkü aynı tarihlerde Bağımsızlık Savaşının önder kadrolarının bir bölümünün de katıldığı bir muhalefet hareketi de vardır. Bunlar CHP'den ayrı bir parti kurmuşlardır. Laik devlete ve aynı zamanda Kürt bölgesinin merkezi denetim altına alınmasına da karşıdırlar. Şeyh Sait önderliğindeki isyan, dinsel sloganlarla ve laik devlete karşı olduğunu ilân ederek ortaya çıkmakla özellikle bu muhalefetin desteğini almak, onunla ittifak etmek istemişti. Bunu bilen Kemalist yönetim isyanı bastırırken sözkonusu muhalefet partisini de (Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası) kapattı ve yöneticilerini isyancıların yargılandığı mahkemelere gönderdi.

Laik devlete karşı en büyük eylemli karşı çıkış olan Şeyh Sait isyanından sonra «anti-laik» hareket, devletin aldığı diğer önlemler sonucunda tamamen bir yeraltı hareketi olarak kendini sürdürdü. Ancak dikkate değer bir noktadır ki bu tür hareketler Sünni Kürt bölgesinde ülkenin kalanına göre daha güçlü olarak var olageldiler. Cumhuriyet dönemi boyunca öne çıkmış hemen her «anti-laik» hareketin Sünni Kürtler ile bağları vardır. Bu Doğu bölgesi dinî karakterdeki siyasal hareketlerin en güçlü olduğu yöre olma özelliğini koruyagelmıştır. Nitekim MSP'nin 1973 ve 1977 seçimlerinde aldığı oyların dağılımı bunu çok açık gösterir. Şu nokta özellikle ilgiye değerdir: MSP 1977 seçimlerinde 1973'e göre önemli oy kaybına uğramış, ancak yalnızca bu yörede oy gücünü olduğu gibi korumuştur.

Burada şu önemli gerçek ortaya çıkmaktadır. Sünni Kürtlerin yaşadığı bölge, Türkiye Cumhuriyeti devletini —ya da demokrasisini— oluşturan temel kurumların her ikisinin de özel sorunudur. Bu «temel kurumlar»a tepki ülkenin hemen yalnızca bu yöresinde kaynaşmış, bileşik bir tepki halinde sürüp gelmiştir.

Bu tarihî olgu; sözkonusu yörenin ülkenin batısından farklı bir üretim aşamasını yaşıyor oluşu, ekonomik ilişkinin zayıflığı olgularıyla birleşince büsbütün önem kazanmakta ve deyim yerindeyse Türkiye devletinin «yumuşak karnı»nı oluşturmaktadır.

Gelmiş geçmiş tüm hükümetler bu olgunun tamamen bilincindedirler. Çeşitli hükümet değişikliklerine ve bunlara paralel olarak pek çok alanda devlet politikalarının önemli ölçüde değiştirilmiş olmasına karşın, «Doğu politikası»nın hemen her devirde aynı kalışı bunun kanıtıdır.

Ancak, İran olaylarının odağında yer aldığı tarihî konjonktür, eski durumun kökten denilebilecek biçimde değiştiğini gösteren olgularla doludur.

İlk olgu, Türkiye'deki genel deyişle «dinci-İslamcı» hareketin son yıllarda geçirdiği önemli iç evrimdir. Yakın döneme kadar yalnızca Cumhuriyet öncesinin bazı kurum ve kuruluşlarının yeniden getirilmesini savunan ve bu yüzden imam hatip okulları, Kur'an kursları gibi tavizlerle yetinebilen ve gerek bu kuruluşlar çevresinde ve gerekse tarikatların dışa kapalı dünyasında yaşamaktan öte bir amacı olmayan genel «dinî hareket»te artık bu çerçeve ile yetinmeyen radikal diyebileceğimiz akımlar çıkmaktadır. Bunlar İslamî düşünceyi yeniden kaynaklara dönerek yorumlamakta ve onu çağdaş toplumun bunalımına karşı alternatif bir dünya görüşü bir hayat tarzı, bir toplum düzeni olarak sunmaya çalışmaktadırlar. Bu şüphesiz iddialı ve atak girişimler, ayrıca İslam dünyasının tarihî mezhep ayrılıklarını aşmak eğilimindedir. Sünni kökenli olmakla birlikte, sünnilik ile şiilik arasındaki tarihî kopukluğu gidermek ve her ikisini de aynı «İslam» potasında, az önce sözü edilen İslamî toplum düzeni ekseninde birleştirmek, kaynaştırmak istemektedirler.

Daha henüz İran'daki bilinen gelişmeler bugünkü noktasında değilken Türkiye'deki «İslamî akım» içinde sözkonusu eğilimler üç vermiş idi. İran'daki gelişmeler bunları hızla geliştirdi ve çok geçmeden özellikle İslamî hareketin genç unsurlarınca hemen tamamen benimsendi. Şu anda MSP'nin gençlik içindeki yan örgütü Akıncılar Derneği'nde «İslamî toplum» sloganını bayrak edinen eğilim egemendir. Gazetelere konu olan ve içişleri bakanının konuşmasında özellikle vurgulanan Arapça yazılmış sloganların boy gösterdiği Adapazarı ve Totvan mitingleri bu dernekçe, tertiplenmiştir.

İkinci olgu, İran'daki İslamî hareketin Doğu bölgesinde üç yüzyıl aşkın süredir geçerliliğini sürdürmüş olan Türkiye-İran sınır anlaşmasının dayandığı gerçekliği değiştirmiş olmasıdır. Az önce de belirtildiği üzere Kasr-ı Şirin'de çizilen Osmanlı-İran sınırı Kuzeyde Sünni ve Şii toplulukları birbirinden ayıran sınır üzerinden geçtiği için adeta doğal bir sınırdı.

İran'daki İslamî hareketin çok önemli bir yanı da Şiilik ve Sünnilik arasındaki bir yılı aşkın tarihî ayrılığı aşma eğiliminde olmasıdır. Hareketin siyasal-ideolojik önderleri olan Ayetullahlar yıllardan beri geliştirmeye çalıştıkları yorumlarda özellikle bu nokta üzerinde durmuşlardır. İran'daki hareketin Müslümanlık tarihi açısından bir devrim değerinde oluşu ilkin bundan ötürüdür.

Tıpkı İran'daki hareket gibi İslamî toplum sloganını öne çıkaran Türkiye'deki radikal dinci akım da Şiilik ve Sünnilik arasındaki tarihî ayrılığı aşma noktasında İran hareketi ile aynı fikirdedir. Kendisi Sünni kökenli olmakla birlikte Şii kökenli İran'daki hareketi tüm gücüyle desteklemekte, propaganda etmektedir. Oysa geleneksel «İslamcılık» etiketi altında yer alan eğilimlerin bir kısmı hem İslamî toplum konusunda diğerleri gibi düşünmemekte ve hem de Şiilik, Sünnilik ayrımının uzlaşmaz olduğu noktasında diretmektedirler. Bu yüzden radikal dinci akım ile aralarının gittikçe açılmakta ve çıkardıkları yayın organlarında özellikle Şiiliğin İslam dışı olduğunu söyleyen veya en azından güçlü biçimde ima eden yazılara ağırlıkla yer vermektedirler. (Örneğin **Sebil, Ufuk, Nesil, Yeniden Milli Mücadele, Gerçek** ve **B. Gazete** gibi dergiler ve bunlar paralelinde günlük gazeteler) Öte yandan genel İslamî hareket içinde hızla güçlenen ve özellikle genç militan unsurları etrafında toplayan radikal İslamcı eğilim ise, yayınlarında Sünni-Şii ayrılığını sürdürmeye çalışanları suçlamakta, «tefrika»nın —ayrılığın— sona erdirilmesi çağrısını yapmakta ve İran'daki hareketin temel İslamî değerlere ne denli sahip çıktığını işleyen haber ve yorumlara ağırlıkla yer vermektedir. (**Tevhid** örneğin) Bu eğilim özellikle Sunni Kürt bölgesinde güçlüdür ve yayın organı Tevhid'in (**Eski Şura**) bu bölgede 30 000 gibi çok yüksek bir sayı dolayında tiraja sahip olduğu söylenmektedir.

Bu olgu az önce değinilen üç yüzyıllık Türkiye-İran sınır dengesini doğrudan ilgilendirir. Sınırın en kuzeyinde, başlangıç yerinden ortasına kadar olan kısmın İran'da kalan tarafında yaşayan Şii Azeriler ile Türkiye tarafından kalan ve çoğunluğu Sünni Kürt olan topluluklar arasında yüzyıllardır mezhep ayrılıkları nedeniyle ilişki yok gibi idi. Oysa şimdi her iki tarafta da bu ilişkisizliğin sona ermesi sonucunu verecek gelişmeler olmuştur. Hem mezhep ayrılıklarını aşmaya yönelen ve hem de «İslamî toplum» sloganı altında —en azından şimdi— büyük çekici güce sahip bir hayat tarzını oluşturma **mücadelesini** öneren bir anlayış, sınırın bir yanında egemen olmuş, öte yanda ise güçlü bir yayılma göstermektedir.

Devletlerin gözünde değilse bile yöre halkları gözünde İran-Türkiye sınırının anlamı sorulmaya başlanmayacak mıdır?

*

Bütün bu olgular birarada düşünüldüğünde «bölücülük» kampanyasının yalnızca görünüşte etnik bir yanı olduğu görülür. Hatta şu söylenebilir ki devlet hükümet ve ana muhalefet sözcüleri «bölücülük» tehlikesinden sözederlerken etnik kökenli kimlikli bir «tehlike»yi göründüğü kadar büyük bir ihtimal olarak değerlendirmemektedirler. Doğu bölgesinin «bölünmesi» tehlikesini oluşturan etmenler çok yönlüdür. Özellikle İran'daki olaylar ile Osmanlı ve Türkiye devletlerinin «Doğu politikaları»nın tarihî-sosyal zemini önemli ölçüde değişmiştir. Buraya kadar sözünü fazlasıyla etmediğimiz bir diğer değişiklik Kürt ulusal bağımsızlık hareketindeki bölünmeler ve hareketin sosyal programının sol içerik kazanmaya yönelmesidir. Ancak bu değişiklik —en azından bu evrede— sözkonusu bölünmeyi gidermediği gibi, sertleştirerek artırmıştır.

Dolayısıyla şu söylenebilir ki, bugün devlet ve hükümet sözcüleri etnik karakterde bir ayrılıkçı hareketi hatta İsyan «tehlikesini kastederek ne denli propaganda yapıyor olurlarsa olsunlar, aslında pekala bilmektedirler ki bugün böylesi bir ihtimal gündemde değildir. Etnik kimlikli veya ulusal sorunu önplana almakla birlikte sol bir siyasal-toplumsal programı gerçekleştirmeye çalışan hareketlerden her biri iç ayrılıkların bunca yoğun olduğu bir durumda kesin sonuç almaya yönelik bir eyleme girişme gücüne sahip olmadığını bilmektedir. Bu sayılan nitelikteki hareketlerin

şu anda gösterdikleri eylemlilik, o denli propaganda edilen mitingler v.b. tüm bunlar asıl olarak eğilimlerin kendi aralarındaki iç iktidar mücadelesine ilişkindirler.

Kürt ulusçu hareketleri ile radikal İslamcı akımın çatışmaya girmeleri durumunda devlet güçlerinin, düzeni sağlayıcı bir taraf olarak olaya müdahale etmeleri istenir bir şey olur ve ayrıca çatışmanın yıprattığı hareketlerin uzun süre toparlanamamaları gibi yararlı ek bir sonuç doğmaz mıydı?

Sanırız bu sorular, Ecevit hükümetinin «Kürt sorunu» karşısında çok «hassas» ordu ve yüksek bürokrasi çevrelerini sıkıyönetimin kapsayacağı iller konusunda ikna edebilmenin ipuçlarına götürür bizi. İran'da İslamî hareket zafer kazandıktan sonra değişen koşullar şüphesiz sıkıyönetimin bölgede yaygınlaştırılmasında en önemli etkendi. İran olayının niteliği, sözü edilen beklentiyi bir yana bırakmayı gerektirmedeydi çünkü

Ancak Doğu bölgesinde şu anda rakip olması muhtemel iki siyasal-toplumsal gücün —ya da blokun— varolması olgusu, «bölücülük» deyiminin egemen olduğu Nisan ayındaki siyasal gelişmeleri biçimlendiren etkenlerden biriydi. Çoğunluğunu Kürt kökenli bakanların oluşturduğu altı bağımsız bakanın, özellikle yine Kürt kökenli olan Ş. Elçi'yi hedef almaları, ilk kategoriye girenlerin radikal dinci eğilimin güçlenmekte olduğu yörelerin milletvekilleri olmaları olgusuyla elbette ilişkilidir. Doğu bölgesine ilişkin geleneksel devlet politikasının İran olayları nedeniyle gözden geçirilmesi zorunluluğunu doğurunca Nisan ayındaki tartışmalar, pazarlıklar bir yanıyla da uzun vadeli politikalar belirlenınceye kadar yürürlüğe konulacak politikaların saptanması amacına yönelik olmuştu. AP'nın belirli bir çekimserlikle izlediği Nisan ayındaki gelişmelerin ilk sonucu bellidir. Doğu'da devlet politikası, Kürt ulusçu hareketlerini hedef almaktadır. Bu politika sosyalist harekete hemen hemen dolaysız bir saldırı yapılması imkânı da vermektedir. Tercih nedenlerinden biri de şüphesiz budur. Radikal dinci hareketin ise şimdilik «sırasını beklemesi» hesaplanmıştır.

——oOo——

OYUN

Aylık Tiyatro Dergisi

İsteme Adresi: Cihangir Akyol Sok. No. 16/A Tophane - İSTANBUL
20 liralık pul gönderilerek istenebilir.

Birikim 50-51/21

Bir Aklın Sayıklama Temrinleri

işte ben burda oturmuş ağlayarak
«sanat bir eğlencedır» diye yazıyorum

şiirl
başarılı
bir
merdiven
gibi kurmak
kırmak
heceleri
bir dram sanatını
olanca müziğiyle yeniden oluşturur gibı
gerilimi sağlamak
sağlama bağlamak
gerilimi
ve bir zaman bakmak şiire
şu anda ne yadırgatma
ne kendi kendiyle barışık olmama
ne de hüzünlenmek gerçekçiliğe...

ey yeniçeri ey
sağlıklı olmayı sağlıklı olma sayan
ozan
seni kendiyle barışık olan!..

her gün yazdın
her şeyi yazdın
acıyı, ölümü ve hüznü
ve bunların çaresini
sevgiliyle kol kola yürümeyi
bir kusursuz geleceğe inanmayı
kol kola
arkadaşlarla marşlarla
marşlarla kol kola
peki ben acemiyim soruyorum toplum basit midir?
toplama, idam ve teori basit midir kafam basit midir?

bir gün ki bir gül değildır
çirkin öldürüm tarihin değil ekonomiktir
evvel zaman içindedir mongolistan ya da çin'dır
sarmak nedir sevmeden?
bilmek nedir susmadan?
kol kola
arkadaşlarla marşlarla
marşlarla kol kola
varılmayacak yere kan içinde varılmıştır
ve o gün ve o gül ki savunulmuştaktadır...

ben acemiyim soruyorum toplum basit midir?
toplama, idam ve teori basit midir kafam basit midir?

şarkını bitir küçük şarkı
böyle olmayacakmış şarkı bir yandan
eğlendirirken bir yandan
öğretecekmiş şarkının
bır yandan eğlendirirken bir
yandan öğretmeli
olduğunu

ışte orda öyle bır şey patlor ki
şiir boynun büker boynun
büker haykırır sonunda
ben heceyim, diye

HECE'YİM BEN...

kesilsın kafası kl yanlıştır imlâsı!!!

ETIENNE BALIBAR

İrrasyonalizm ve Marksizm

Çeviren NEJAD ÖZYEĞİN

Bunalım felsefesiyle nasıl savaşmalı? Bir süredir komünistler, günümüzde kendi haline bırakılmayacak bazı temalara daha fazla sistematik bir ilgi gösterme durumundalar. İktisat alanında, bu temalar «büyümenin sınırları», «sıfır büyüme», endüstrileşmenin «insan» ve «doğu» için «risk»leri ve «zararlı sonuçlar»ı gibi nosyonları içeriyor. Toplumsal düzeyde, «kurumlar»a ve «iktidar»a karşı kovarak Aile, Okul, Tıb ve Mahkemelerin bir anda «yokedilmesi»ni öneren anarşist argümanların yenilenmesini içeriyor. Felsefî plânda ise, bir bilgi tarzı ve toplumsal ilerlemenin kaynağı olarak «bilimin değeri» sorguya çekiliyor —ya dinî (Ilich), veya mistik— doğalcı («Princeton Gnostisixmi») temalar yönünde, veya nihilist ve irrasyonalist yönde (Deleuze-Guattari). Bizim için sorunun bu temalara karşı pratik ve ideolojik bir düzeyde mücadele *edilip edilmeyeceği* değil, ama *nasıl*, hangi açıdan mücadele edilmesi gerektiği sorunu olduğunu vurgulamak bile yersiz. Bu felsefî bir sorudur. Bu siyasal bir sorudur.

Hemen birkaç nokta belirlenebilir. Ne kadar ayrı olursa olsun bütün bu ideolojik temalar büyük burjuvazinin bunalımı kendi yöntemiyle ve çıkarına göre «çözme» çabasına katkıda bulunur. Bunu, krizi kaçınılmaz diye sunmakla, özverili olmanın gerekliliğini ileri sürmekle, gerçek toplumsal nedenlerin yerine Teknoloji ve Bilim gibi hayalî nedenler —bütün kötülüklerin kaynağı olmakla suçlanan soyutlamalar— koymakla yaparlar. Şüphesiz, bu saldırı cephesinin önemli bir kısmı dolaysız hedeflere ta baştan bağımlı kılınmış, onlara eklemlenmiştir (Bu hedeflerin kol ve kafa işçilerine ilişkin yanları gizlenmelidir): kapitalist üretimin «yeniden biçimlendirilmesi», ve belki de kapitalist birikim merkezlerinin, ucuz emek-gücü ve «güçlü» rejimlere sahip olmalarından dolayı şimdi serbest girişimin yeni cenneti gibi görünen, daha önceleri dünyanın «azgelişmiş» bölgeleri olan yerlere kaydırılması gibi hedeflere. Buna uygun olarak da, eğitime, bilimsel ve teknolojik araştırmalara yapılan harcamaların seçmeli biçimde kısıtlanması veya sona erdirilmesi gelir.[1] Halkın söylediği gibi: Köpeğini boğmak isteyen, önce ona kuduz der.

Bu ideolojik temalar daha önceki dönemde çoğunlukla yine aynı profesyonel ideologların ileri sürdüklerinin yalnızca mekanik bir *ters çevrilişidir*. Böylece, çağdaş dünyanın ideali olarak «büyüme» miti, «sıfır büyüme» miti haline gelir; bilim ve teknolojinin kendi içinde değerli ve güçlü olduğunu söyleyen mit, bunların zararlılığı ve güçsüzlüğü mitine döner. *Tam da aynı nosyonların* —«endüstri uygarlığı», «tüketim toplumu», «otomasyon», v.b.— önüne şimdi artı yerine eksi işareti koyulur.

Son olarak, bu ideolojik temaların «sağ kanat» çeşnisinin yanında bir de varolan rejime muhalefetin bir kısmının, hiç olmazsa bu düzeyde «yeniden kazanıldığı» veya saptırıldığı bir «sol» çeşniden de sözedilebilir. Bunun nesnel sonucu, işçilerin mücadelelerinin zayıflaması ve işçiler ile öbür çalışanların, köylü ve aydınların savaşkan birliğinin önündeki engellerin artmasıdır. Atom santrallerinin doğurduğu tehlikenin sorumluluğu nükleer fizikte ise, karşı çıkılması gereken şey sanayi ve enerji politikasının birkaç Amerikan veya yerli tekelin elinde oluşu değil, nükleer fiziktir. Hastalıkların toplumsal veya «psiko-sosyal» «nedeni», («kocakarı» tıbbı hariç) tıb ise, ona hücum edilmelidir —kayırıcı uygulamaya, hastane ve dispanser yetersizliğine veya güçlü ilâç teröristlerine değil. Eğer büyüme, yaygın eğitim, bilimsel araştırma ve teknik ilerleme kendi başına çelişkili ve ezici ise, toplumun devrimci dönüşümü mücadelesi, *sosyalizm için* mücadele, yalnızca fantastik bir düştür!

Bu olguların ve geçmiş deneyimlerin ışığında komünistler, bu ideolojik temalara karşı uzlaşmaz bir mücadele vermeyi görev bilmişlerdir. Bu mücadeleyi büyük sermayenin bunalımdan kârlı çıkma çabalarına ve baskıcı politikalarına karşı ve halk hareketinin gelişmesinden yana mücadelelerinin ayrılmaz bir parçası olarak görürler. Komünist *tepki*, irrasyonalizmi önemli bir fikir olarak ele alırken, bunun az çok kısıtlı biçimde desteklendiğini, veya egemen (burjuva) ideolojinin irrasyonalizme *kaymaya eğilimli* olduğunu belirtir. Dolayısıyla, şu şema çizilebilir: iktisadi yükseliş ve siyasal egemenlik tarihî dönemi boyunca burjuvazi *rasyonalist* ideoloji ve felsefeler geliştirilip, bilginin ilerlemesini veya bilgi aracılığıyla ilerlemeyi desteklediyse de, bunalıma girdiği çöküş döneminde bu eğilim *tersine dönmüştür*. İstese de istemese de, burjuvazi bugün irrasyonalizmin kurbanı durumundadır.. İnsan toplumunun geleceğini temsil eden işçi sınıfı ise, aksine, felsefî rasyonalizmin taşıyıcısı ve koruyucusu durumunda olup, onun gelişmesi ve yeni bir eylem alanına girmesini sağlama durumundadır. Böylece, günümüzde

işçi sınıfı kendini, geçmişteki mücadelelerle doğruluğu gösterilmiş bir geleneğin içine yerleştirir. (Özellikle faşizm döneminde; Fransa'da, örneğin Georges Politzer, Maurice Therez ve öbürleri faşizme karşı Descartes bayrağı altında savaşmışlardı.)

Şu halde şüphe yok ki, bu sorunun hem teorik hem de pratik bir önemi vardır. Fakat kavram ve tezlerimizi daha geliştirmemiz gerektiğini de biliyoruz: Çünki, ideolojik mücadele sözkonusu olduğunda —siyasal alandaki bütün öteki mücadelelerde de olduğu gibi— hiçbir konum *kendiliğinden* yüzde yüz doğru ve etkili değildir. Konumlarımızı geliştirmemizi sağlayacak tek şey, deneyimlerin tartışması ve karşılaştırılması yapılarak şimdiki zamanın somut analizi ile Marksizmin teorik derslerinin birleştirilmesidir. *Rasyonalizm ve İrrasyonalizm* üzerine aşağıdaki irdelemeyi bu düşünceyle sunuyorum.

İRRASYONALİZM NEDİR?

İrrasyonalizmin bütünlüklü, sistematik bir tanımını yapmak, bir anlamda İrrasyonalizmin kendi içsel özelliklerinden dolayı imkânsızdır. İrrasyonalizmin önemi ve etkisi, toplumun bütününe ideolojik ve kuramsal bir zırh sağlayabilecek nitelikte tutarlı bir sistemden kaynaklanmaz. İrrasyonalizm hakkında konuşmak, bilimsel, siyasi veya iktisadi akıl veya akılcılığa [Rasyonalizm] karşı *tepki* gösteren veya kendini bunların «eleştiricisi» olarak sunan, idelojik bir geçmişi çağıran ve böylece de onun hala geçerli olduğunu söyleyen bir dizi farklı eğilimden söz etmek demektir. Ancak *çağdaş* bir olay olan irrasyonalizmi, *rasyonalizmden önceki* ideolojilerle karıştırmamak gerek —özellikle kapitalizm-öncesi feodal toplumların egemen ideolojisi (:din) ile. Anlaşılması gereken şey, mit ve dinin günümüzde «hayatta kalan» son derece değişmiş biçimleri ile çağdaş irrasyonalizm arasındaki ilişkidir. Bu çok farklılıklar gösteren bir ilişkidir. Bu çok farklılıklar gösteren bir ilişkidir, ve bundan dolayı da pratikte önemli sonuçları olan ayrımlara gerek vardır.

Özellikle Fransa'da, «bayağı» ama önemsiz olmayan bir irrasyonalizm biçimi saptamak güç değil: *sahte*—bilimsel ve bilim—*ötesi* inançlara (peygamberleri Albert Ducrocq'dan Uri Geller'e uzanır), batıl inançlar, doğaya tapma ve dinin (Lourdes!) az çok homojen bir karışımı. Bu *çok önemli bir olaydır* [phenomenon]. Fakat burjuva basını ve radyosunda ne kadar güncellik ve yaygınlık kazanmış olursa olsun, temelde, hiç de yeni bir olay değildir. Aksine çok uzun bir geçmişi vardır.

Bu durumun nedenleri nelerdir? Kitlelerin yüzyıllık *cehaletini* göstermek yetmez, çünki bu doğal veya mutlak bir koşul değildir. Bunun yerine bizimki gibi sınıflı toplumlarda kitlelere verilen eğitimi etkileyen *çelişki ve sınırları* gözönüne almalıyız. Buradaki ideolojik gizemlileştirme [Mystification] işlemlerinin altında yatan bayağı irrasyonalizm tabakası burjuva eğitimin —dolayısıyla her şeyden önce «laik» ilkokul eğitiminin aynı anda hem kalıntısı hem de yan-ürünüdür. Böylece, ister istemez ilkokulun tarihî çelişkilerine geliyoruz. Çünki, bu ilkokul sistemi halk eğitiminin eşi görülmemişçe yaygınlaşmasını içermesine karşın bilgi eşitsizliğini yoketmemiştir: bilimi, şöyle bir farkedilmiş bir «gizem» olarak kitle pratiğinden *izole* etmekle, son analizde bu eşitsizliği yeniden üretmekte ve güçlendirmektedir. Sonuçta, halk *kitleleri* ile *bilimciler* ve öteki aydınlar ikili bir ideolojik sömürü altında bulunmaktadırlar. Bütün görünüşlerine karşın, bu «laik» eğitim dinî ideoloji ile aynı anda tarihî bir uzlaşmayı temsil eder. Burada ikisi arasındaki mücadele sona erdirilmemiş, yalnızca belli sınırlar arasına *hapsedilmiştir*. («Okul öğretmenin, kilise papazındır.» «Herbirine kendi doğrusu») Özünde burjuva lâiklik anlayışı (Göreceğimiz gibi, pozitivist niteliktedir) gösterir ki, öğretmenler arasındaki militan rasyonalizmin «aşırılıkları» bastırıldığı ve ehlileştirildiği sürece, dini *açıkça eleştirme* görevini okul üzerine almaz; veya daha açarsak, okul, dinin içeriğini, toplumsal temellerini ve (çelişkili) tarihî işlevini *açıklama* görevini üstlenmez. Böylece, dinin *gerçekten ne olduğu* üstüne bilgisizlik, nihaî olarak dinin kendisine —dinin «batıl» yeniden canlanışlarına ve bilim taklidi yaparak bilimi gizemciliğe saran temsilcilerine— *hizmet eder*. Bilgi yoksunluğu «bilim-ötesi dindarlık» canavarının geleceği yolu hazırlar.

Bu kitle irrasyonalizmine karşıymış gibi görünen bir başka irrasyonalizm ise *meslekten Felsefecilere* (çok çeşitli «insan-bilimcileri» ve edebiyat teorisyenleri de dahil) özgü esoterik bir biçimidir. Kitleler irrasyonalizme değişik derecelerde yatkın olsalar bile, bu irrasyonellik onların ancak sağduyularındaki boşluklara yerleşebilir. Fakat bazı felsefeciler irrasyonalizm ile ve onun için *yaşarlar*. (terimin her alanında). Üstelik, felsefî irrasyonalizmin kökenleri çok gerilere uzanır onsekizinci yüzyıl burjuva rasyonalizmi «Aydınlanma Felsefesi»nin karşısında, 19. yüzyılda «doğa felsefeleri» (Schelling), «romantik felsefe» (Novalis), Hristiyan varoluşçuğu (Kierkegaard'la başlayan), v.b. diye devam eden gizemcilik, sofuluk, «Mesmercilik» ve «Aydınlıkçılık» [İlluminism] akımının bulunduğu, çoğunlukla pek hatırlanmaz. Bu dinci akımların yanında bir de Stirner ve Nietzsche ile başlayan ateist ve anarşist bir irrasyonalist akım vardı. Her iki akım da Akıl, Kavram ve «Sistem»in (Şu korkunç Hegel sistemi) «emperyalizmi»ne, rasyonel teolojiye veya bilim denen şu «yeni teoloji»ye karşı duran eleştirel felsefeler olma iddiasındaydılar ve ikisi de doğrudan Bergson ve Heidegger'den geçerek zamanımızdaki Arzu, Hayat, Metafizik İsyan, Şiddet, «Aşma», v.b. felsefelerine geldiler. (Reich, Marcuse, Bataille'den, Deleuze, Edgar Morin ve ötekilere kadar). Bunların esinlenişi kısmen bilime-karşı, kısmen de bilim-ötesidir (biyoloji, psikanaliz, ve etnolojinin çelişkilerini sömürmelerinde ifade edildiği gibi). Şu olgu önemli bir belirtidir: kitle irrasyonalizmi siyasal

tutuculuğun, hatta gericiliğin, açık kuvvet olmaya eğilimliyken, *Fransa'nın özgül koşullarında* (68 Mayıs'ı «öncesi» ve «sonrası») felsefecilerin irrasyonalizmi daha çok anarşist tiptedir: sömürülen sınıfların mücadelesi bugün için doğrudan doğruya yadsınmıyorsa da, onun aşılması 'transcend', veya Güç ve Cinsiyet gibi hayalî çatışmalarda boğulması önerilmektedir.

Fakat hepsi bu değil. Meslekten felsefe ile aslında *bilimcilerin irrasyonalizmi* denilmesi gereken şey arasında çakışma mümkündür, ama bir ayrım yapılması pratikte zorunludur. Şimdi dikkatimizi yoğunlaştırmamız gereken oldukça yeni bir fenomen üzerinde konuşuyoruz. Çünki burada sözkonusu olan, *Bilimcilerin kendiliğinden felsefesi*nin günümüzdeki özgül biçimleridir: yani, bilim adamları toplumun çelişkilerini gittikçe artan oranda hissettiklerinde egemen ideolojinin onlara hakim oluş yolları sözkonusudur. Bu irrasyonalizmin özgün ve özgül niteliği, bazı bilimcilerin ister *kurum* olarak, (bilim, iktidarın aracıdır yalnızca) isterse bir *bilgi* tarzı olarak (bilim bir «ideoloji» dir, hatta ideolojinin şahıdır) bilime «artık inanmadığını» ilân etmesi gibi konusal içerikten gelemez. Bir başka dönemde Lenin'in söylediği gibi, felsefede o nosyonlar «bayatlamıştır» artık. Hayır. Yeni olan, bir taraftan bunların Marxizmin ana tezlerini alt-üst ederek ve «beceriksizce onararak» kendilerini Marxist terminolojiye sunmaları; öte yandan bilim dünyasına çok sayıda çeşniyle *derinlemesine* nüfuz etmeleri ve bazen de *pratikte* somutlanmalarıdır —daha uygun koşullar talep eden, çoğu zaman başarısızlıkla sonuçlanan gerçek «ideolojik sahneler» oynanır: araştırma ve eğitimin yönetimsel yapısına bireysel karşı çıkışlarla, «ekoloji mücadelesi» ile, ve «marjinal» siyasal eylemlerle. Bu eğilimin tarihî temelleri nelerdir? Komünistler için ne gibi bir anlamı olabilir? Burada ne gibi bir formüle edilmemiş «soru» kendini duyurmakta ve Marksistlerden uygun bir cevap beklemektedir? Geçen kuşakların verdiği belirli mücadelelere değindikten sonra bu noktalara döneceğim.

GEÇMİŞTE İRRASYONALİZME KARŞI VERİLMİŞ MÜCADELELER

Aslında irrasyonalizmin farklı biçimlerinin *birleşme* eğilimi gösterdiği bir konjonktürü ilk kez görmüyoruz. Otuzlarda ve kırklarda Marksizm ve özellikle komünist felsefeciler irrasyonalizme karşı sistemli bir mücadele yürüttüler —ve bunu *rasyonalizm* adına yaptılar. Fransa'da Politzer bu işi Paul Langevin, Marcel Prenant, ve Henri Wallon gibi seçkin bilim adamlarının desteğini de alarak başarıyla yürüttü. Aynı dönemde Lukàcs çalışmalarının büyük bölümünü bu soruna yöneltti. Bu düzeyde de sorun, kapitalist sistemin girdiği en ölümcül bunalımdan kurtulmak için burjuvazinin, proleter devrimine karşı siper, Avrupa işçilerine karşı silâh olarak kullandığı *faşizme* karşı savaşmaktı. Bu mücadelenin bütün tarihine girmeksizin, bazı önemli kazançları ve deneyimin ortaya çıkardığı birtakım sorunları açabiliriz.

Politzer ve Lukàcs Nazizmin resmî ideolojisinin (kan ve ırk, *Lebensraum)* izole bir olgu veya yapay bir icat olmadığını ispatladılar. Bu ideoloji, uzun süredir felsefî irrasyonalizm akımı —Fransa'da Bergson, Almanya'da Nietzche ve Heidegger— tarafından hazırlanmış ve klâsik rasyonalizm içinde birbiriyle yakından ilişkili bilimsel ilerleme ve burjuva siyasal demokrasi değerlerinin «tersine çevrilmesiyle» düşün dünyasına aktarılmıştı. Politzer ve Lukàcs, irrasyonalizmin yayılışının kapitalizmin *tarihî sınırlılıklarının* ve barbarlığının emperyalist savaşlar ve Sovyet devriminin etkisiyle geniş kitleler gözünde ortaya çıktığı bir açık bunalım dönemine tekabül ettiğini de gösterdiler. Burjuva demokrasisi gerçek yüzüyle görünüyordu: koşullar öyle buyurduğunda hemen şiddete başvuran bir mülklü sınıf, bir «para» diktatörlüğü. Onlar irrasyonalizmin temelde, *devrimci ideolojiye karşı*, ve bundan dolayı da *Marksist Felsefeye*, diyalektik madeciliğe karşı bir mücadele aracı olduğunu ispatladılar.

Bu anlamda, öğretici bir genel savaş oyunu oynanır: Faşist irrasyonalizm «Descartes»ı (veya Kant'ı) «maddecilik» ve Marksizmin öncüsü ve teorik esin kaynağı olarak nitelerken, burjuva üniversitesinin *rasyonalist* felsefecileri (Benda, Koyrè, v.b.) Marksizm'de Nazizm'le aynı türden bir irrasyonalizm biçimi bularak onu suçlar[2] ve yine aynı Platon, Descartes, ve Kant'ın karşısına dikerler. Öyleyse burjuvazi iki cephede döğüşür —Marksistlerin de yaptığı gibi. Bir anlamda, düşüncelerin savaşı şu soru üstünde verilir: Descartes'a karşı mı, yandaş mı? *Gerçek* «Descartes», *gerçek* Kant kim: ilerici mi *yoksa* gerici mi, maddeci mi *yoksa* idealist mi?

Marksist kampta ve dönemin koşullarında bu mücadelenin temelde *savunma* niteliği taşıdığı görülmeden bu garip durumun kazanılacak şey'i kavranamaz. Şurası kesin ki, bu mücadele, faşizme karşı savaşan, Direnişe katılan ve daha sonra «soğuk savaş»a karşı barış için savaşan (kafa işçileri de dahil) halk güçlerinin işçi sınıfı etrafındaki *birliğine* ağırlıklı bir katkıda bulundu. Ama ideolojik cephede kalıcı bir *yer değiştirme* [*Shift*] sağlayarak Marksizmin burjuva ideolojisine karşı geneldeki mücadelesini ilerletti mi? İşte bu başka bir sorudur. Felsefî rasyonalizmin mirasına sahip çıkıp, aydınlar ve bilim adamlarıyla bu *temelde* «ittifak»a girmekle Marksizm burjuva ideolojisinin *bir* biçimini etkisizleştirdi; fakat buna karşılık kendisini bu tür «rasyonalizm» veya rasyonalizmin «çağdaş» sürdürücüsü, ya da «kurucu bir öge»si rasyonalizm olan bir felsefe olarak sunmak (ve böyle düşünmek) durumunda kaldı.

Tarihin bize o günden bu yana toplumsal alanda olduğu kadar «fikirler» alanında da öğrettiklerini görmezlikten gelemeyiz? Bu derslerin birkaçının şöyle bir adını analım: Emperyalizmin tarihi içinde faşizm, *istisnaî* ama raslantısal olmayan bir siyasî-ideolojik biçimdir; Marksizmin bir tip ras-

yonalizm olarak sunulması iç *çelişkilere* gebeydi— çünkü Politzer ve Lukàcs'ın dışında, «aklın savunusu» yolunda, irrasyonalizme (Marcuse) de *dönüşebilecek* bir ultra-revizyonist eğilimi (Horkheimer ve Adorno'nun Frankfurt okulu) de harekete geçirdi; bu savunma tarzı, Marksizmin teorik duraklama ve mekanik deformasyonu (Stalin) ile de zamanca çakışıyordu; ve son olarak, kendi *bilimsel* bilgiye dayanma biçimlerinden dolayı Marksizm kendini ciddî *hataların* içine sürüklemiş buldu, veya en azından bunları önceden engelleyemedi ve köklerini açıkça ayırdedemedi— psikanalizin «geleceği olmayan bir ideoloji» ve «bilinç - dışına doğru gerileme» diye bilimsel akılcılıktan pek yoksun bir düzeyde «Lânetlenişi», veya Lisenko'nun «Mandel'ci genetik bilimi —Weismann'ın vitalist gizemciliği— Irkçılık»[3] denklemine dayanan öğretisinin etkililiği buna örnektir.

Böylece önemli çapta gizli kalan olgu, Nazizmin irrasyonalizmi ve *obscurantizmi*'nin yalnızca «teoride» (yani yüzeyde) bilime-karşı bir felsefe oluşturmasıydı: *pratikte* Almanya'da hiçbir biçimde bilim ve teknolojinin büyük sanayi ve militarizminin hizmetinde gelişmesini engellemek gibi bir amaç gütmedi —tam tersine! Hele sömürünün *ve «bilimsel» siyasî propagandanın ve toplama kampı «sistemi»nin «rasyonelliği»nin ve «akla uygun gösterilmesi»nin* [rasyonalizasyon] hiçbir zaman karşısında olmadı. O halde, gözden kaçma tehlikesi olan şey irrasyonalizmin bu *çelişkili* yönüydü.[4]

Bugün sorunları daha açık seçik görebilmek için iki yönlü bir soru sormak gerekli: I. Felsefî rasyonalizmin tarihî anlamı nedir? 2. Çağımızda emperyalizmin genel bunalımı bağlamında kapitalizmin ekonomik ve toplumsal *bunalımı* ile egemen ideolijinin çelişkileri arasındaki bağlantı nedir?

RASYONALİZM NEDİR?

Şu anda işimiz felsefî rasyonalizmin bütün tarihini özetlemek değil: kökenleri felsefeninki kadar eskilerde olabilir, Antik çağa kadar (Democritus, Aristo) uzanabilir. Bunun yerine, çağımızın *egemen felsefesi* olarak rasyonalizmin yapısı ve onun gelişme eğiliminin yönü ile ilgileniyoruz. Felsefedeki iki belirleyici eğilim (:maddecilik ve idealizm) arasındaki, verili tarihi koşulların sonucunda ortaya çıkan ilişkiyi incelememiz gerekli. Bütün felsefeler gibi, rasyonalizm de bir uzlaşma oluşumudur —maddecilik ile idealizmi arasında, ikincisinin süregelen egemenliği altında yapılan *mücadelenin* bir ürünüdür.[5] Şu nokta belirleyicidir: rasyonalizmin «içinde» veya daha doğrusu gelişme ve çeşitlenmesi sürecinde, onu meydana getiren bir öge olarak özgül bir maddeci eğilim biçimi bulunur. Öte yandan, bütün bir dönem boyunca bu maddecilik, yaratılmasına *kendi* yardım ettiği rasyonalizmin alanında, rasyonalizmin bir *bileşeni halinde* varolur ancak. *(Bir yanda* gizli var oluşunu sürdüren bir madecilik, *öte yanda* ise onun rasyonalizmin «sınırları» içinde rasyonalist bir biçimde «ifade edilişi» diye birşey olamaz.)

Öyleyse serf üretim tarzlarına ve onların feodal-despot üstyapılarına karşıt olarak gelişen kapitalizm ve yükselen burjuva sınıfının tarihî koşullarına tekabül eden özgül maddecilik biçimi nedir? Bu, dine-karşı mücadelenin maddeciliğidir: din ve teolojinin, ve bundan dolayı da —felsefî plânda— *ruhsalcılığın* eleştirisidir. Dine-karşı bir eğilim olarak bu maddecilik, klâsik «metafizik» veya «ampirist» rasyonalizmin farklı biçimlerini birbirine birleştirir. Rasyonalizm (farklı derecelerde) dine ve ruhsalcılığa karşı olduğu *için* maddecidir. Ama bu özellik kendi başına yeterli değildir. Rasyonalizmin karakteristik ögesi, dine-karşı *doğa bilimi* ile ve *doğa bilimi için* mücadele etmesidir: doğa bilimi *ile*, çünkü dini «çürütmek» için rasyonalizm doğa biliminden ödünç aldığı kavram ve «yöntemler»i felsefî biçimde genelleyerek teolojiyi, mucizeleri, vahî'yi, tanrı buyruğunu eleştirir; doğa bilimi *için*, çünki aldığı ödüncün karşılığında bu eleştiri doğa biliminin ilerlemesi ve üretken biçimde uygulanışının önündeki (en azından bazı) ideolojik engelleri yoketmeyi amaçlar.

Maddeci bileşenin ağırlığının rasyonalizmin tarihî biçimlerine göre *çeşitlilik göstermesi* gerektiğini daha bu düzeyde görebiliriz —yalnızca bilimsel bilginin gelişmesi ve bilim ile felsefe arasındaki bağın sağlamlığına göre değil, aynı zamanda, kendi çizgisinde açımlanan mücadele içinde belirli bir felsefenin ağırlığına göre de çeşitlilik gösterecektir. Bunların bazı çeşitleri hepten paradoksaldır. Öyle ki, rasyonalizm, bir «rasyonel teoloji» biçimine bürünebilir; aynı anda, teolojiye karşı mücadele İman'ın karşısına Akıl'ı değil de «karşıtını» (:deneyim, duygu ve yaşam) koyan başka bir uzlaşma biçimine dönebilir. Bu, rasyonalizm ve irrasyonalizmin oluşturduğu —işlevi konjonktüre göre değişen— simetrik *çift*'in [couplet] birinci göstergesidir.

Ama bu özellik, rasyonalizmin çeşitlerini ve çelişkilerini veya maddecilik ile çeşitlilik gösteren eşitsiz ilişkisini hâlâ anlatamaz. Bu ilişkiyi anlamak için, dine karşı doğa bilimine başvuruşun hiç de bu ikisinin basit bir karşı karşıya getirilmesinde temellenmediğini kavramamız gerekli. Bilim ile din arasında *dolaysızca* bir bağdaşmazlık olduğunu düşünen ve böyle ilân eden, birini öbürünün karşıtına yerleştirebilen; ve bu karşıtlığın dışsal biçiminin doğal ışık ile vahîy, akıl ile mit (veya gizemli), anlama ile iman (veya batıl inanç ve önyargı), doğa ile «doğa-üstü», doğru ile yanlış (veya yanılsama) arasındaki bağdaşmazlık olduğunu rasyonalizmin kendisi söyler. Gelgelelim, gerçekte bu ilişki rasyonalist konumu ortaya çıkaran öteki «neden»in etkisiyle *üretilir:* yani, *pratik*, ve hatta «politik» bir alanın dolayımıyla.

Rasyonalizmin ruhsalcılığa karşı mücadele edişinin en derindeki nedeni, gerçekte, dinî *dünya görüşü* ile *burjuva hukuku* arasındaki pratik karşıtlıktır. Burjuva hukuku kendine teorik garanti ve gündelik pratiğini sağlayan *hukukî ideolojinin* inceltilmesi, geliştirilmesi içinde ve sayesinde Ulu-

sal Devletin ve üretim ilişkilerinin gelişmesinin gerekli kıldığı tarihî sürece uygun biçimde evrimleşebildi.[6] Rasyonalizmin ve bizzat Akıl veya aklîlik kategorisinin tarihî analizini yaparsak, dine karşı doğa bilimiyle ve doğa bilimi için mücadelenin *içsel bir koşulunun* dine karşı *hukukun* ve burjuva hukuk ideolojisinin *gelişmesiyle ve gelişmesi için* yapılan mücadele olduğunu görürüz.

Yukarda söylenilenlerden çıkan temel yargı şu: Rasyonalizmin kurulmasında yer alan maddecilik ögesi yalnızca din ile doğa bilimi arasında eşitsiz derecelerdeki mücadele ve uzlaşmaların içinden belirlenmemiştir. Onu «cismen» gösterebilmek için yalnızca bu sınırlılığın içinden «çekip çıkartmak» yetmez. Çünkü maddecilik, özellikle, ortaya çıkışının burjuva ideolojisine bağımlı olduğu olgusuyla, ve böylelikle de dinsel idealizme karşı mücadelenin *bir başka idealizmin* (doğal hukukun idealizmi ve özgür birey-özne idealizmi) içsel egemenliği altında verilişi olgusuyla belirlenmiştir.

Bugün bizi hâlâ sınırlayan şu paradoksal durumu şimdi anlayabiliriz: Rasyonalizm burjuva hukuk idealizminin ne kadar fazla tutarlılıkla felsefî gerçeklenişi olursa, dine karşı mücadelede o kadar fazla «tutarlıdır», ruhsalcılıktan ve *ikinci kişiliği* [alter ego] olan irrasyonalizmden de o kadar fazla ayrılmıştır, o kadar fazla «saf»tır. Bilimsel «akılcılık», hukukî «akılcılığı» temsil eder. Öyleyse rasyonalizmin güçlü ve tipik biçimi Akıl kategorisinin belirli bir toplum anlayışına *göre* geliştirilmiş halidir: Doğa olarak, insan doğasının (kutsal kanunların tasarımlarının değil) gerçeklenmesi olarak, ve akılcı bireyler arasındaki mekanik ve uyumlu «doğal» ilişkiler sistemi olarak toplum.[7]

Kapitalizmin feodalizme karşı zaferini kazandığı ve aynı zamanda *proleter* sınıf mücadelesinin geliştiği ve hepten *yeni* bir maddecilik biçimini (toplumsal formasyonların devrimci biliminin hizmetinde kullanılan diyalektik madecilik) doğurduğu bir dönemin egemen felsefî ideolojisini karakterize eden ilke ve biçimleri felsefî rasyonalizmin ancak bu *içsel* yapısında gerilere doğru gittiğimizde açıkça görebiliriz. Bu biçimler nelerdir? Bunlar özellikle çağdaş pozitivizm ve yeni-pozitivizmdir.[8] Ampirizm (hume) ve biçimciliğin (Leibniz) miraslarını birleştiren, doğa ve toplumun bütün olaylarını mantık ve gözleme, «muhakeme»ye, «ölçüm»e veya «deneysel yöntem»e uygun gibi sunma eğilimini gösteren, buna dayanarak irrasyonalizmin, «fetişizm»in, gizemciliğin, v.b. sonunu ilân eden *pozitivizm hâlâ bir rasyonalizm biçimidir.* Ancak pozitivizm, içsel kendini düzeltebilme yeteneği klâsik dönemine göre çok gerilemiş bir rasyonalizm biçimidir; her felsefede olduğu gibi burada da varolan maddeci öge ise gittikçe artan biçimde tâbi konumdadır. Çünkü pozitivizmin[9] ruhsalcılığa ve dinî ideolojiye karşı mücadelesi bütün iddialarına karşın hepten biçimsel kalmakta. Artık aralarında setler yoktur: *Bir yanda* bilimin rasyonel, teknik işlemleri ve dili, *öte yanda* din, «metafizik» ve «mit»in «irrasyonel» törenleri ve dili; bir yanda bilginin ilerlemesi ve ihtiyaçları, öte yanda duygunun patalojinin indirgenemeyen kalıntısı.

Pozitivizm dinin «irrasyonel» niteliğini onaylamakla ona umut verici bir gelecek sunar. Din de kendisine sunulan bu rolü kabullenmezlik etmeyerek —hâlâ «ruhsal bakımdan tamamlama» ihtiyacı olan— bilimsel bilgiyi tamamlama kılıfı içine girer. Rasyonalizm irrasyonalizm çiftinin gelişmesi için pozitivizm daha önceki Rasyonalizm biçimlerine göre daha sağlam bir temel sağlar. Son analizde, bilim/din (veya bilim/gizemli) karşıtlığının *anlamı değişmiş durumdadır.* Bu karşıtlığın dine karşı mücadeledeki işlevi ikinci plâna düşmüş, *bilimi* dinin, animizmin v.b. çağdaş vücut buluşu olarak sunduğu maddeci *tarih* anlayışının ve diyalektiğin karşısına koyma eğilimi en öne çıkmıştır. Bunun tersine, rasyonalizmin *hukukî* ideolojik temeli ise dikkate değer bir kayma içindedir. Sorun artık evrensel ilkeleri insan doğasından türetilen Hukuk ve Akıl'a dayanan bir siyaset ve devlet biçimi «kurma» sorunu değildir. Gerçekte, eğilim tam tersi yöndedir —hukuk (hatta *raison* d'etat) pratiği ve yorumunun iki toplum tipi arasındaki siyasal karşıtlık üzerine kurulması yönündedir: bir yanda «özgür» toplumlar, öte yanda ise bir «ideoloji»yi gerçekleştirdikleri ve bunu bireye zor kullanarak empoze ettikleri (Doğu'ya bakın, görürsünüz!) varsayılan «totaliter» toplumlar.

Şimdi pozitivizm çağdaş kapitalizm için *egemen ideolojinin* (felsefedeki) *hakim biçimi* ve biraz sonra göreceğimiz gibi irrasyonalizmin içsel temeli olabileceğini anlayabilecek durumdayız. Ama burada şu soru ortaya çıkar: bu ideolojik biçimleniş kapitalizmin tarihî bunalımının ortaya çıkmasından nasıl etkilenir?

«TOPLUMSAL BUNALIM» VE «İDEOLOJİK BUNALIM»

Günümüzdeki irrasyonalist eğilimlere ilişkin olarak çok sayıda Komünistin ekonomik-siyasal bunalım ile ideolojik bunalım arasındaki ilişki üstüne yorumunu yukarda zorunlu olarak şematik biçimde hatırlattım. Bu yoruma göre karşısındaki güçlüklerin doğasından dolayı burjuvazi, irrasyonalizme *geri sığınmaya,* daha önceki ideolojik eğilimini tersine çevirmeye, savunucu siyasal stratejisinde irrasyonalizmi bir araç olarak kullanmaya zorlanmıştır. Bunu basitçe koymaya çalışalım. Olduğu gibi alındığında bu analiz bana hem idealist hem de mekanik görünüyor .Dünkü ve bugünkü burjuvazinin *«kendi» fikirlerinin üstünde tam bir denetime sahip* olduğunu söylediği için idealisttir: Fikirleri kendi durumunun ihtiyaçlarını karşılamak için icat ve «imal ettiği», onları maddî gücüne ve karşılaştığı dirence göre değişen bir başarıyla tüm topluma empoze ettiği anlayışı idealisttir. İdeolojik «araç»ın evriminden şu diyalektik olmayan ve aşırı basit şema anlaşıldığı için mekaniktir: Sermayenin yükselme döneminde (genelde) bilim sermayenin «işine yarar»— ona hizmet

eder ve bundan dolayı da olumlu bir ideolojik değerdir; bunalım ve çöküş döneminde ise tersine, (genelde) bilim artık sermayenin işine yaramaz— sermayeye karşı çıkar ve bundan dolayı da olumsuz bir ideolojik değer haline gelir.

«Egemen ideoloji, egemen sınıfın ideolojisidir» diyen temel Marksist tezin anlamı böyle değildir. Egemen ideoloji ne otomatik olarak, ne de egemen sınıfın karar vermesiyle kurulur. Burjuvazi «kendi» egemen ideolojisi içinde maddi olarak *bağlanmıştır:* topluma tarihî anlamda empoze ettiği ideoloji tarafından *belirlenmiştir.* Kendi ideolojisini «özgürce» yaratmak ve değiştirmek gibi doğa-üstü bir güce sahip değildir, konjonktürün az çok sürekli ve çelişkili ihtiyaçlarına göre ideolojisini bir alet gibi ayarlamaz. Burjuvazinin —hatta belirli bir kesiminin (büyük sermaye ve devlet)— ticarî yayıncılık, basın ve işitsel-görsel araçlar yoluyla belirli ideolojik ve siyasal temaları işleyip yaymaya yönelik bir *ideoloji politikası* yürüttüğü doğrudur. Egemen sınıfın plânlı «ideolojik yöntemcilik»ten yararlandığı doğrudur. Fakat bu politika ancak belirli *maddî koşullarda* ve kaçınmaya gücünün yetmeyeceği *çelişkiler* bağlamında varolabilir. Burada, pratikte sözkonusu olan nedir?

Şu aşağıdaki mümkün bir açıklama olabilir. İdeolojik plânda etkinlik gösterebilmek için burjuvazinin adama ihtiyacı vardır, özellikle «aktif ideologlara» veya «ideoloji memurlarına» —yalnızca felsefî, ekonomik veya sosyolojik temalar yaratacak bireylere değil, (öyle tanınsalar ya da tanınmasalar bile) çeşitli aydınlar *kitlesine* ihtiyacı vardır. Bu kitle bir ordu gibi çalışmayacaktır. Bunlara yerine getirilmek üzere basitçe yukardan emir verilemez. Bu aydınların «cevabı» (yani insiyatifleri ve kabullenebilirlikleri) konjonktüre, mücadelelerin durumuna, güçler ilişkisine kendilerinin «biçimlendirildiği», oluşturulduğu» tarza bağlıdır. Ancak bu açıklama henüz yeterli değil, aslında döngüsel bir açıklamadır. Belirleyici öğe insanlar (yani «akıllar») —bütün olarak alındığında bile— değildir. Belirleyici olan, *«toplumsal ilişkilerin,* onların içinde işleyen ideolojik pratiklerin tarihî olarak ortaya çıkmış *ideolojik devlet aygıtlarının* yapısı ve çelişkilerinin maddî zorlamalarıdır.[10] Eğer kapitalizmin, ekonomik ve siyasal bunalımın *ideolojik* etkilerini çözmek (ve mümkün olduğu ölçüde önceden kestirmek) istiyorsak bu maddî koşullar *hesaba katılmalıdır.*

Rasyonalizm ve irrasyonalizmle —ve bundan dolayı da burjuva toplumu ile bilimler ve felsefe arasındaki ilişkilerle— ilgilenirken asıl sorundan son kez zorunlu olarak ayrılalım. Ortaya çıktığından beri rasyonalizm düşünsel emeğin (bundan dolayı da bütün emeğin) —özellikle bilimsel emek, eğitim ve bilimin üretime uygulanışı— belirli bir *örgütlenişi* ile onun bir parçası olacak biçimde bağlıdır. Rasyonalizmin teorik çelişkileri, kapitalist gelişmenin ortaya çıkardığı toplumsal örgütlenmenin kaçınılmaz çelişkilerini önemli derecede yansıtır. Aklın özerkliği ve mutlak gücü, Akıl ile özgürlüğün karşılıklı ilişkisi (özgürlük, *düşünce* özgürlüğü üzerinde *«kurulur»),* Doğru ile Yanlış, Akıl ile Akıl-dışı'nın normatif karşıtlığı— felsefi rasyonalizmin bu tipik temaları düşünsel emeğe ve bilimsel araştırmaya verilmiş toplumsal statünün aynı anda hem ifadesi hem de reddidir. Teknik temeli, Marks'ın söylediği gibi «devrimci» olan Kapitalizm, düşünsel emeğin benzeri görülmemiş ve kesintisiz bir biçimde gelişmesini sağlar, üretim sürecinin içinde düşünsel «el» emeğinden *ayırır* ve onun üzerine yükseltir. Fakat bunu yaparken Kapitalizm aynı düşünsel emeği denetlemek ve kendine bağımlı kılmak zorundadır: Eğitim sistemini katı biçimde derecelendirerek bilim ve teknolojinin taşıyıcılarını seçmek ve araştırmaları kârlılığa ve (çoğu zaman önceden kestirilemeyen) «yararlılığa» göre yönlendirmek zorundadır.

Bu açıdan, rasyonalizmin klâsik biçimi (raslansal kişisel «yeteneklere» bırakılmış) *bireysel* bilimsel emek ile tahsisat ve akademi biçiminde doğrudan *devlet* müdahalesi arasında kararsız bir «dengeye» doğru giden bir geçiş aşamasına *da* tekabül ediyordu. Bu dönem de (yüksek) öğrenimin dar bir ayrıcalık olarak kaldığı, kitle eğitiminin papazlara bırakıldığı bir dönemdi. Bunun tersine, pozitivizm ise eğitimin, bilimsel araştırmanın ve tıbbın *toplumsallaşmasına* organik olarak bağımlıdır. Düşünsel emeğe geniş çaplı maddî kaynaklarla birlikte iki türlü yanılsama sağlayan «kamu» veya «özel» araştırma kurumlarının (özellikle üniversiteler) gelişmesine organik biçimde bağlıdır. Birincisi, bilimsel araştırma ve öğretimin kendisinin *bilimsel olarak örgütlendiği;* teknolojinin «rasyonel» veya «optimal» biçimde uygulandığı *yanılsaması.* İkincisi ise, *kendisinin özerk olduğu yanılsamasıdır:* sermayenin değil, bilim, toplum ve insanlığın hizmetinde olduğu fikri; siyasal iktidarın yanısıra yer alarak onunla eşit değerler temelinde hizmet alış verişi yaptığı; —yalnızca yetenek ve eğitimin demokratik hiyerarşisine dayanarak ve herkese açık olan bilgi ile teknolojinin kazançlarından hakettikleri kadarını babaca bir tavırla halka geri vermek amacıyla da olsa —kır ve kentli kol emekçilerinin ve halkın *üstünde* durduğu fikri. Bu hayalî özerkliğin garantileyicisi olarak pozitivizm burjuva işbölümünün «organik felsefesidir.

Bundan dolayı, kapitalizmin tarihî bunalımının ideolojik etkilerini anlamak için toplumsal işbölümü ile ideolojik devlet aygıtlarının işleyişindeki çelişkilerin gelişmesini hesaba katmalıyız. Bu çelişkilerin *keskinleşiyor olması* işbölümünün burjuva biçimlerinden bir *kopuşu* göstermez. Bildiğimiz gibi bu kopuş kapitalist *üretim ilişkileri* ve kapitalist üst-yapının devrimci dönüştürülüşünden *önce* ortaya çıkamaz, tam tersine onu öngerektirir, emperyalizm çağında üretici güçlerin gelişmesi gittikçe daha *eşitsizdir,* ama aynı zamanda daha da *hızlıdır.* Çelişkisi içseldir (bilimsel-teknolojik devrim»e içsel), hem bilimsel araştırmanın niteliği hem de onu» toplumsal üretime ilişkisi üzerinde sonuçları vardır. Kapitalizm *tek*

ve aynı anda hem teknolojik ilerleme sürecini hızlandırmak, hem de onu büyük sermayenin dolaysız kârlılığına daha sıkı bağımlı kılmak zorundadır; hem bilimsel ve teknik eğitimi yaygınlaştırmalı, hem de emek-gücünün görece niteliksizleşmesini genelleştirmelidir; hem işçinin bedenî sağlığını ve toplumsal güvencesini artırmalı, *hem de* onu daha yoğun sömürme, yıpratma biçimleri geliştirmelidir. Kapitalizmin bunalımının sistemin çelişkilerini («saati geri döndürme» veya bireysel hayal gücünün başka ürünleri gibi ütopyalar haricinde) *çözümsüz* gibi sunan irrasyonalizmi üretmesinin nedeni işte budur. Fakat bu her zaman —irrasyonalizmin bütünleri ve görünüşteki ters çevrilmiş hali olan— pozitivizm temelinde yükselir. İrrasyonalizm burjuva ideolojisinin bütün toplum düzeyinde egemen biçimi değildir ve hiçbir zaman da olamaz. İrrasyonalizm ancak, hegemonik pozitivizmin haylî bir çözüm önerdiği çelişkilerin ne kadar ciddî olduğunu gösterir. Şimdi son sorumuza geldik.

BUGÜN ANA DÜŞMAN NEDİR?

Ne kadar kalıcı olursa olsun bugün (felsefede) *ana düşman irrasyonalizm değildir.* Bu noktada belirsizliğe yer bırakmamalıyız. İrrasyonalizmin *ikincil* bir ideolojik düşman kabul edilmesi Marksizm ve Komünistlerce ne bir uzlaşma ne de öneminin azımsanması anlamına gelir. Bu kabulden kalkarak, irrasyonalizme karşı mücadelenin tarzının kesince saptanmasına gitmeliyiz. Bu görevi şöyle formüle edebiliriz: İkincil düşmanın (irrasyonalizm) *içindeki hedefe iyi nişan alarak asıl düşmanla* (pozitivizm) *savaşmak;* böylelikle, savunma değil, güçler ilişkisinin *temellerini* sarsıp, sonunda «geri çekilmesini» sağlayacak bir *saldırıda* bulunmak. Bunun gerekçelerini şematik olarak verelim.

Kapitalist bunalım koşullarında, *farklı* irrasyonalizm biçimlerini (kaba, felsefî, bilim adamı irrasyonalizmi) görece *kaynaşmışlığı* —esterik bir felsefeyi, boşluklar bırakarak da olsa geniş bir dünya görüşüyle birleştirip, böylelikle *tanınmasını* sağlayan bir süreç— *siyasal konjonktüre* ait bir olaydır.[11] *Bugün* neden özellikle Fransa'da irrasyonalizmin ön saflara çıktığına tanık oluyoruz? Ne de olsa Fransız burjuvazisi elliler ve altmışlardan beri ideolojik aygıtlar (eğitim ve kültür, aile, politika) üstyapısını «çağdaş» kapitalizmin gereklerine uyarlamaya çalışıyor; bu amaçla, Fransız idealizminin eski ruhsalcı-ahlâkçı geleneği yerine Britanya, Amerika ve Almanya modellerine göre pozitivizm çeşnileri geliştirmek istiyor. Ama öyleyse burjuvazinin bu cephe saldırısı niçin *engellendi?* Emperyalizmin dünyadaki yenilgilerinin üstüne gelen Mayıs-Haziran 1968, ideolojik aygıtların çelişkilerini gün ışığına çıkarttı, kendi geleceklerinin büyük sermaye tarafından bağlanmaya çalışıldığı işbölümü biçimlerine karşı gençlik kitlelerinin ideolojik isyanına yol açtı. Böylelikle, egemen politikasını değiştirmeye —görünüşte karşıtı olan maskeyi takmaya (ne zamana kadar) zorlandı. İrrasyonalizm, egemen ideolojiye koşullar tarafından onun da haberi olmadan empoze edilen bir uzlaşmanın kararsız biçimidir: Pozivitizmin *aynı anda* hem maskesi (ekoloji ve «sıfır büyüme»nin kapitalist birikimin yerel ve geçici maskeleri oluşu gibi)[12] *hem de* karşılaştığı direncin belirtisidir.

İrrasyonalizme karşı tutarlı mücadele demek, onun köklerine —onu iten güden kuvvete— hücum etmek demektir. Fakat tam da bundan dolayı irrasyonalizm *göründüğü haliyle alınmamalıdır.* Çağdaş irrasyonalizmin en belirgin biçimlerinde —en çok etkili olan bilim-ötesi ve sahte-bilimsel biçimlerde— pozitivizm her zaman olduğundan daha fazla bir oranda yer tutar. Gerçekte irrasyonalizm, «bilim ve teknolojiye» karşı yalnızca *uydurma* bir mücadeleden daha ötede birşey olamaz; çünkü, bilim ve teknolojiyi sınırlayacak araçları gerçekten sağlarsa aynı anda kapitalist sistemin bu zorunlu ögeleri kullanma ve denetleme kapasitesini de azaltmış olur. Günümüz irrasyonalizmi (özellikle *bilim adamlarının* egemen ideolojik ilişkilere derin karşı koyuşları ve aynı anda da onun içinde kalışlarını ifade eden bilim adamı irrasyonalizmi) kendi pozitivist belirlenimini hemen her zaman açığa vurur. Gerçekten de, büyük burjuvazinin teknokratizmi güçlendirmek ve tekelci kapitalizm ile devlet kapitalizmini savunmak için onunla «flört etmesini» sağlayan budur. İrrasyonalizm eğer «büyüme»nin zararlı sonuçlarını eleştiriyorsa, bunu Harvard bilgisayarlarının istatistikleri ve öndeyileri adına yapmaktadır! Eğer ütopyava çağırıyorsa, bu, toplumsal bunalımın «nesnel olguları» ve «deneysel sonuçlar» adınadır! Eğer «saf bilimi» aşağılıyorsa, bunu «halk erdemi» veya «kocakarı tıbbı»nın «daha etkili» oluşundan dolayı yapmaktadır. Eğer bir baskı ve ideoloji olarak, bir kurum olarak «bilgi»ye karşıysa, bunu tam da pozitivizmin *«bilimin gücü»* ve teknik-yönetimsel bir prosedür (mantıksal ve toplumsal ve «toplum bilimsel»)[13] olarak bilim anlayışı adına yapmaktadır! İrrasyonalizmin köklerini açığa çıkartmak için üstüne gidilmesi gereken belirlenim budur.

Eğer bu analiz doğruysa, irrasyonalizme karşı kavgayı *artık akıl ve rasyonalizm (Akılcılık)* adına veremeyiz: bu kavga, «pozitivizm sapma»sından önce varolan rasyonalizme bir (ütopik) geri dönüş adına veya «yeni» bir rasyonalizm adına da verilemez. Böyle bir yol, maddeciliği değil bilimcilerin idealizmini geliştirmeye gider; bilim adamlarının bilincindeki devrimci olanı değil, tümüyle öyle olmasını engelleyen şeyi, geliştirmeye varır. Böyle bir tutum her şeyden önce, kendi gelişmesi içinde doğal bir «bağışıklığı» *olmayan Marksist kampın kendi içinde* ters sonuçlar doğurur. Doğa bilimleri ve üretken teknoloji ile görünüşte ittifaka girerken Marksizm, burjuva «insan bilimleri» ideolojisi, ekonomi politiği, kısacası burjuva politikası karşısında zayıf kalır. Görmüş olduğumuz gibi Marksizm, iktisadî ve siyasî sorunların

«rasyonellik» ve «irasyonellik» terimleriyle koyulmasına; akılcı toplumsal yönetim «modelleri» arasında mantıkî seçme yapma biçiminde koyulmasına (bu büyük burjuvazi ve sosyal demokrasinin yaklaşımıdır) hiçbir zaman izin vermemelidir. Sorunları sınıf mücadelesi terimleriyle sunmalıdır.

Kapitalizmin bunalımı günümüzdeki toplumsal ilişkilerin *doğası* haline gelmeye yakın göründüğü için Marksizmin şu iki perspektifin etkin bir birleşimini sağlaması daha bir zorunlulaşmıştır. Bu perspektiflerden biri «taktik» niteliktedir: burjuva ideolojisinin yön değiştirmesine anında *karşılık vermek*. Öbürü «stratejik»tir: sosyalist devrim perspektifi içinde, proleter ideolojik hegemonya için yol açmak. Çünkü, gerçekte, bir ideolojik belirtisi irrasyonalizmin gelişmesi olan toplumsal çelişkilerin *tek* gerçek «çözümü» sosyalist devrimdir. Doğaldır ki, otomatik, mucizevî, bir çözümden değil, bütün yükü taşıyanları çevresinde toplayan proletaryanın tarihî eylemi tarafından *inşa edilecek* bir çözümden —temelleri proletaryanın siyasal pratiğinde genel hatlarıyla görünen bir çözüm— söz ediyoruz. Ancak, bu bir Akıl veya Akılcılık sorunu değildir tekelci sermayenin ve teknokratik işbölümünün «akıl» veya «akıl-dışı»lığına basit bir seçenek (alternatif) değildir. Bu her şeyden önce bir mücadele, sınıf mücadelesi sorunudur.

Öyleyse, Marksizm özünde *bir «rasyonalizm» değildir*. Bundan dolayıdır ki, canlı olduğu ve öyle kaldığı —bu da kendiliğinden olmaz— sürece başarılı biçimde irrasyonalizme karşı durabilir. Daha kesin söylemek gerekirse, bir bilime ve bir siyaset tarzına bağımlı bir felsefe olarak Marksizm bir *teorik rasyonalizm* değildir —daha önce, haklı olarak ileri sürülmüş bulunduğu gibi, bir *teorik* hümanizm olmayışı ile aynı anlamda söylüyorum. Marksizm rasyonalizm'*den* ve ona *karşı*, *yeni* ve «tutarlı» bir maddecilik biçiminde ortaya çıkarak gelişmiştir. —yani, idealizmin maddecilik üzerinde rasyonalizm tarafından korunan egemenliğini ilk kez *tersine çeviren* Marksizmdir. Çünkü Marksizmin temelinde rasyonalizmden ikili bir devrimsel kopuş yatar: toplumların tarihinin bir bilim nesnesi olarak kuruluşu («doğa kanunları»nın rasyonalist «genellenişi» buna aykırıdır.); o genellemenin, yani hukukî ideolojinin toplumsal ilişkilere bakış açısının, gizliden güdücü gücünden bir kopuş.

Bu, Marksizmin felsefî mücadelesi sanki simetrik bir çiftmişler gibi «irasyonalizme karşı» ve «rasyonalizme karşı» eşit biçimde mi yöneltilmiş demektir? Tabii ki değil. Böyle düşünmek felsefe tarihinin iç çelişkilerini bilmemektir. (özelde Lenin'in Diderot, Fuerbach, Hegel ve hatta Duhem ile Abel Rey'i nasıl ele aldığını, nasıl yararlandığını bilmemek!). Marksist maddecilik bir rasyonalizm *olmadığı* için ve rasyonalizm/irrasyonalizm çiftinde *ana* düşmanı bir anlamda ikincisi olduğu için, rasyonalizmi dikkatle inceleyerek felsefî mücadelesinde yararlı olabilecek ögeler çıkartabilir ve çıkartmalıdır. Fakat bu ittifak veya destek iki zorunlu koşula bağlıdır.

Birincisi, alınan her felsefî tez veya kategori, içinde üretildiği biçimden *arındırılarak*, temel belirleyici çelişkisi ışığa çıkartılmalı böylece maddeci eğilimi belirginleştirilip, düzeltilmelidir. Bu mekanik br «seçme» değil, özgün bir dönüştürme işleminden oluşan yeni bir felsefî çaba gerektirir. Bu süreçte *belirli* tez ve kategorilerin ötekilerden daha önemli bir rol oynayacakları açıktır —özellikle klâsik rasyonalizmde pozitivizmin kendini kurtarmaya çalıştığı «aşırılıkları» temsil ettiklerinde. Bunlar arasında en önemlileri, doğal nedenselliğin nesnel *evrenselliği* ile «mutlak» gerçekliğini ifade eden ve olayların maddî *etkileşimini* onların «hareketinin» belirleyici olarak sunan kategorilerdir.[14] Öteki bazı kategoriler ise, tersine, bağlantılarından çözülmeli. Disarticulate. ve yeri değiştirilmelidir. displace. (örneğin, denevim ve bütünsellik). Geri kalanlar ise *atılmalıdır*. (Akıl; İnsan doğası; Önceden kurulu Uyum; Bilgi'nin —«önsel» veya «duyumsal»— Temeli; ampirik Doğru ve Rasyonel Doğru; *yasal* veya *fiilî* Özne, v.b.)

Ancak birinci koşulun kendisi bir ikinciye bağlıdır. Bu felsefî «ögeler», rasyonalist felsefeyle hiçbir ilgisi olmayıp, ona her türlü başvurusa günümüzde davanak sağlayacak ögelerle tamamlanmalı, daha doğrusu onlara *bağımlı kılınmalıdır*. Bunlar diyalektik maddeciliğin felsefî ögeleri —tez ve kategorilerini içerir: süreç ve *çelişki*. Bunlar tarihî maddeciliğin bilimsel ögelerini içerir: toplumsal üretim ilişkilerine, ideolojik toplumsal ilişkilere, *ideolojik devlet aygıtlarına*, emperyalizm çağında bunlara tekabül eden sınıf mücadelesi biçimlerine ilişkin bilimsel ögeler. Bunlar son olarak, kültür, halk eğitimi, bilimler, bilimlerin toplumsal işbölümündeki yeri gibi konularda proleter tutumu sözkonusu eden siyasal ögeleri içerir. Öyleyse Marksistlerin yapması gereken çok iş vardır: Bu işlerin başarıyla sonuçlandırılmasının koşullarının varolduğunun kanıtı, bu işlerin acilliğidir.

NLR, Sayı: 107, 1978

[1] Fransa'da yeni konjonktür, «mucizevî» kâr oranlarının sermaye birikiminde kesintisiz bir artış sürecini sağladığı elli ve altmışlardan çok farklıdır. Bugün büyük burjuvazi korkunç bir çelişkiye girmiştir. Bir yandan, siyasal iktidarı, ücretli aydınlar ve hatta işçi sınıfının da bir bölümü dahil olmak üzere toplumun «orta tabakalarıyla» (hegemonik ve eşitsiz) ittifakını korumasına bağlıdır. Öte yandan yine bu tabakaların «ayrıcalıklarına» kotkıda bulunan her şeyin bastırılması sermaye açısından mutlak bir zorunluluk haline gelmek-

tedır; başka bir deyişle, **güvencelerine** (toplumsal güvence ve iş güvencesi) ve **nitelikli oluşlarına** (genel kültürel düzey bu nitelikli oluşun bir parçasıdır) saldırarak onların **proleterleşmesini** hızlandırmak gerekmektedir. Bu çelişki bugün görünür hale gelmektedır ve uzun dönemde patlamalara gebedir.

[2] Bunlar böylelikle, savaş sonrası «Hür Dünya»nın ideolojik amentüsünü oluşturan «totaliterlik» teorisine yol açtılar.

[3] Bu **belirleyici** ve ısrarla bastırılmış nokta için, bak.: Dominique Lecourt, Proletarian Science? The case of Lysenko (Lisenko Olayı). NLB, 1977.

[4] Brecht'in dikkate değer (1937) yazısına bakınız: «Rede uber die Widersstandskraft der Vernunft» (Aklın Direnme Kapasitesi Üstüne bir Konuşma) **Gesammelte Werke**, Vol. 20, Frankfurt 1967.

[5] Pierre Macherey'in makalesine bakınız: «L'histoire de la Philosophie Consideree comme une Lutte de Tendance», **La Pensee**, No. 185, Şubat 1976; ve CERM dizisinde benim diyalektik üstüne konuşmam: **Sur la Contradiction.**

[6] Bu ve öteki noktalar için Engels ve Kautsky'nin (1887) makalesine bakınız, «Juristic Socialism», Marx ve Engels **On Religion** (Din Üstüne)'de.

[7] Burjuva felsefi Akıl **miti** —şu devrimci tanrıça— doğanın evrensel insani **yetisinin birliğini** ifade etmeye devam ediyor. Böylelikle, doğru ile yanlışlık alanlarının sınırlarını belirlemek ve bilimlerin ilerlemesi içinde vücut bulmak için en yüksek gücü bulunduruyor. Althusser'in bu konuda birleşen analizlerine bakınız: **Philosophie et Philosophie Spontanée des Savants** (Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi) Paris 1974; «Özeleştirinin Ögeleri» ve «Felsefe»de Marksist Olmak Kolay mıdır?» (Amiens tezi) (Yakında Birikim Yayınları arasında çıkacak).

[8] Burada bir uyarıda bulunmak gerek. Bütün bir dönem boyunca pozitivizm Fransız **Üniversite** felsefesi geleneği içinde göreli olarak zayıftı. Ancak bu, pozitivizmin çağdaş kapitalist dünyada felsefi idealizmin egemen biçimi olması olgusunu gözden kaçırtmamalı. Günümüz pozitivizminin kendini klasık metafizik rasyonalizm modeline uygun «sistemler» halinde örgütleyemiyor oluşu da bizi yanıltmamalıdır: böyle bir sistemin biçimi felsefe tarihinde görelidir. Hegel'den beri kavramın verdiği korku, bütün idealist felsefeyi bir anti-sistem biçimi almaya zorlamıştır.

[9] Bu, çağdaş yeni-pozitivizm için daha da çok geçerlidir. Mach'dan Carnap ve Popper gibi bir «putkıran»a, Popper'in Fransa'daki en ünlü izleyeni ve savunucusu, önde gelen biyologlardan Jacques Monod'ya kadar.

[10] Bak. Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, Birikim Y.

[11] Bana öyle geliyor ki irrasyonalizm ile faşizm arasındaki ilişkiler sorununu yeniden eleştirelce değerlendirmeliyiz. Faşizmi, çöküş halindeki kapitalizmin siyasal-ekonomik biçimi olarak gördük — aynı anda, Rus Devrimine bakarak, sona erme durumundaki emperyalizmin yayılma kapasitesini yeterince tahmin edemedik.

[12] Şu açıklamayı işitmeye başladık bile: kirliliğe karşı, doğayı korumak için mücadele «azgelişmiş» ülkelerin kaldıramayacağı «lüks»tür, onlara bunu empoze etmek haksızlıktır. Başka bir deyişle, «üçüncü dünya»nın sanayileşmesinin (yani, sermaye ihracının!) önünde hiçbir yapay engel olmamalıdır.

[13] Bu nokta, için bak. Michel Pêchéux, **Les Veritès de la Police**, Paris, 1975.

[14] Bu bakımdan, Althusser sürekli olarak Spinoza'nın felsefesinin Marksizm için önemine dikkatimizi çekegelmiştir. Çünkü Spinoza klasik rasyonalizmin içsel yapısını **tersine çevirerek** hem çağdaşlarını, hem sonrakileri dehşete düşürdü. Doğa biliminin nesnelliğinin tanınışını gizli veya açık olarak birey öznenin ideolojisi ve özgürlüğünde **temellendirmek** yerine Spinoza tek gerçek özgürlüğü bitimli ve belirli bir doğal güç olarak açıklar. P.F. Moreau'nun ilginç kitabına bakınız: **Spinoza**, Paris.

Birikim 50-51/31

Osmanlıya Dair Hikâyat'dan Kıssalar

KISSA II

I.

bir tarikattan kovulma
camgöbeği bir kederden oyulma
içimde büyük evler
bir mekân ki baştanbaşa akşam vakti
bir zamanın gecikmiş ilmeğinden hayli feodal sanki
bir ağunun buhuruyla dokunmuş bir yaygı
diyelim bir oba bozgunundan kusulmuş bir kinli kilim
suzidilâra bir sedirde
ince uzun bir ut gibi kimsesiz
ince uzun bir ut gibi bir padişah
bir padişah
yani üçüncü selim

Revan'da çözülmemiş bir nöbeti tutan
ille de akşamın ucunda bir şaman kargı
kargının ucunda bir çaput: dörtnala ortaasyalı
ve yağmurunu dökememiş bir buluttan
kubbealtında dağılırken bir hummalı toplantı
bir kafes ardında ince uzun bir ut kendi kendine
çalmaya başlar
yani üçüncü selim ağlar
gözleri kederin saltanatı
onu seyreder camlarda uzun akan nehirler
ve bir köçeğin mısır sürgünü sevdâsına açılan mesnevî
pencereler

II.

bir isyan başlarken bir fetretin deheninden
sürüklenirken güneşin suçsuz ağartısıyla memleket
ne Kabakçı Mustafa
ve ne Alemdâr Paşa
bu hadiseden mücerret
ve bir kâse Nedim gibi
mızrabı yitmiş suzidilâra bir padişah çığlığıyla
melâlinden mahlasına sığınmış İlhami
bir Divân seherinden gurbet

her ıslahat velev ki bir fermanla müstebit
usuldan solan minyatür zenaatı gibi
mecbur eriyecektir bir tuğranın saltanatında
elbet nizâm-ı cedit
kendi ışığında eriyen alevî bir mum gibi
eriyecektir bir mevlevî kederinden
ve artık görünecektir bu kez ışık ve gölge
Berteaux'un portrelerinden
ve osmanlı uludur
insanları ölür
sağ kalır devlet

KISSA III

durgun ve çürümüş bir su kımıltısının ayazında
üşüyen su köpükleri gibi
çiçeksiz ama sürekli çiçeksiz İkinci Mahmut
bir tahtın akrebi gibi
gönlünde frengistan sürgünü incelmiş bir keder
kuruldu sanılırken yeni bir memleket
yenildi sanılırken fetret
kâbeyle bilenmiş bir şeriat kılıcında
hâlâ Hazreti Ömer
ve bir elinde bal şerbeti
bir elinde yaralı bir hançer
bitmemiş bir filistin türküsüyle
çıkagelir Peygamber Davut
bir Tevrat'ın tarihinden mükerrer

KISSA IV

hiç çizmediği bir minyatürden artakalmış Levnî
hiç bitmez sandığı ömrünü tamamlamış bir Kerim
Devlet
tarihini adıyla mağrur
şiirini mahlasıyla mahçup
yazan Muhibbî
hiç ummamış belli ki
bir rüzgârla bir zaman kıyışığından sızacak
pastoral bir Tevfik Fikret
«Bu en güzel terânedir»
«Bu en güzel terânedir»
terâneler artık bir tarihten hayli mücerret

AKDENİZ KISSASI
(Kıssa XVII)

üç kıtanın bir atlas yorganısın
uçlarından ağızlarıyla tutar
üç kanatlı melez turnalar
sen ki kilitli suların bir lodos urganısın
tutuşmuş bir ucundan akdeniz konar

öyle bir vaktin ilmeğinden anlatırlar ki
sanki rüzgârları sakallı bir lodos yani barbaros
tutarmış akdenizin saçlarını bir yelkenle tararmış
tarağında bir kaftana yapışmış bir hünkârın dişleri
bir tarihe zımmetli ve vakur konarmış

ve akdeniz bir yağmur sağnağında kendini yıkarken
kulağına kaçan yağmur sesleri
bir saray selâmlığında sanki
heybetli bir nargilenin marpuçlarında kaynarmış

dünyanın çatılmış alnında zorlu bir ter boncuğu
boydanboya mavi bir çiban
gibi yorgun parlayan
yani sen ey akdeniz
kumsallarda uzanmış delikanlı memelerinle
binlerce insanı ayrımsız emziren
ey cömert deniz!
ve bir kaptân-ı deryanın akıtılan kanından
büyümüş koca bir köpük
gibi duran
ve rüzgârlarını içinde barındıran
ey kahırlı gemimiz!
harap çehreli ve vakur
uykusu ağır bir teknenin
hanidir dolandığı sesimizle
öğretirsin akdenize her dil bilir rüzgârın usul
sözcüklerini
bir göğün tebeşirleridir ak yelkenler
bilmezler kandırılmış dalgalar
bilmez uzak memleketler
konuk diye taşınan ölüm gözcülerini

ve yeniçeri bir bahar yaşıyorken dışarısı
erkeğini bir seferde yitirmiş kuytu bir kadın gibi
karanlık çarşaflarını örtündün bir geceyarısı
ağıdın bir akıntı gibi yine kendine aktı
insafsız bir fermânda soluyan kan kırmızısıyla
yine sen yenildin! ey akdeniz
nice fenikeli, cenevizli âşıklarının geçtiği koynundan
gece, yıldız tohumlarını mıhmandar diye bıraktı

yalnızca bir gemi değil sanki bütün bir deniz çıkmış
sefere
sen ki masmavi seccadelerde
uzak denizlere cuma namazları kıldıran
ve denize serseri bir mayın gibi açılan Pirî Reis
iyottan mıdır tarihten mi yorgun yanan genzimiz?

akdeniz, fenikeli bir hüznün çocuğu!
bir aşiret töresiyle bölüşürsün erkeğini
uzak topraklardır kuman
bir denizin parmak uçlarıyla olsun zor ulaşılan
ve bir türkünün kursağından geçmeyen bir zindan gibi
akdenizin alınteri akar
bir sarayın ağır musluklarından

GÖRAN THERBORN

Sermaye Egemenliği ve Demokrasinin Doğuşu

Çeviren ŞİRİN TEKELİ

İleri kapitalizmle demokrasi arasındaki ilişkide birisi Marksist, öbürü de burjuva nitelikte iki paradoks saklı. Herhangi bir ciddî Marksist analizin bize şu sorunun cevabını verebilmesi gerek: Nasıl oluyor da önde gelen ve en ileri kapitalist ülkelerde, küçücük bir azınlığa dayanan bir sınıf, yani burjuvazi, ülkeyi demokratik biçimler altında yönetebiliyor? Faşizm ve Stalinizmin acı deneyleri ve bu sonuncunun hâlâ sürüp gitmekte olan mirası, kapitalizme karşı çıkan en sıkı devrimcilere bile, burjuva demokrasisinin bir aldatmacadan ibaret görülmemesi gerektiğini öğretmiş bulunuyor. Bu durumda çağdaş gerçekler Marksist sınıf analizini geçersiz mi kılmış oluyor? Burjuva açısından bakıldığında ise günümüzün kapitalist demokrasisi hiç de daha az paradoksal değil. Ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyıl başlarında, gerek siyasal pratiğin gerekse anayasa tartışmalarının açıkça ortaya çıkardığı gibi, dönemin egemen burjuva görüşüne göre demokrasi ile kapitalizmin (veya özel mülkiyetin) biribirleriyle bağdaştırılması mümkün değildir. Nitekim John Stuart Mill gibi açık görüşlü bir liberal bile bu nedenle, önemli bir demokrasi muhalifi olarak kalmıştır. Mill, proletaryanın kendi «sınıf çıkarına uygun yasalar çıkarmasını» önleyebilmek için, girişimcilere, tacirlere, bankacılara ve onların yüksek rütbeli kolluk güçleri ile profesyonel çanak yalayıcılarına birden fazla sayıda oy hakkı tanınması gerektiğini savunmaktaydı.[1] Oysa çağdaş dönemde, hiç değilse Soğuk Savaşın patlak vermesinden bu yana burjuva ideologları, demokrasi ile *ancak ve ancak* kapitalizmin bağdaşabileceğini savunuyorlar. Peki arada ne oldu? Yoksa bu görüş değişikliği tarihî bir raslantının, *her şey olup bittikten sonra* (post hoc) akla uydurulma yolunda bir çabayı mı yansıtıyor?

I. TEMEL SORUNLAR

Tartışmayı derinleştirmeden önce «demokrasi»den ne anladığımızı açık seçik ortaya koymamız gerek. Burada kullandığımız anlamda demokrasi aşağıda sıralanan niteliklerin hepsine birden sahip olan bir devlet biçimini anlatmaktadır. Bu devletin 1 — seçimle işbaşına gelen temsilî bir hükümeti bulunacak 2 — bu hükümet yetişkinlerin hepsini kapsayan bir seçmen tabanı tarafından seçilecek 3 — seçmenlerin her birinin oyu eşit ağırlıkta olacak, ve 4 — seçmenlerin, devlet aygıtının herhangi bir baskısına uğramaksızın, benimsedikleri görüşten yana oylarını kullanmalarına izin verilecektir. İşte böyle bir devlet, devlet aygıtı burjuva sınıfına dayandığı ve devlet iktidarı kapitalist üretim ilişkileri ile devlet aygıtının sınıfsal niteliğini korumak ve geliştirmek amacına hizmet edecek biçimde kullanıldığı ölçüde bir *burjuva* demokrasisidir.[2]

Demokratik yönetim tarzını kesin olarak tanımlamak son derece güç bir iştir; ama yukarıda verilen tanım, demokrasiyi demokrasi yapan en temel değişkenlerin neler olduğunu belirlemek bakımından doyurucu sayılabilir. Bu değişkenler, halkın temsili ve özgür, genel ve eşit oy hakkıdır. Bu tanım ayrıca demokrasinin varolabilmesi için gereken önkoşullar olan temel yasal özgürlükleri, yani ifade, toplanma, örgütlenme ve basın özgürlüklerini de içermektedir.[3] Önerilen tanım kasıtlı olarak demokrasinin biçimsel yönlerini vurgulamaktadır; çünkü bizi burada ilgilendiren asıl sorun, burjuva demokrasisinin «çirkin yanlarını» anlatmak değil,[4] fakat, küçücük bir azınlığın, nüfusun (halkın) çoğunluğunun nerde, nasıl ve hangi ücretle çalışacağını ya da çalışıp çalışamayacağını ve yine bu çoğunluğun nerede, nasıl yaşayacağını belirlediği bir toplumda, nasıl olup da demokratik bir yönetim biçiminin gelişebildiğini açığa çıkarmaktır.

Elde bulunan Kaynaklar

Demokrasi, çağdaş ideolojik söylemin anahtar kelimelerinden birisi. Üstelik demokrasi üzerine pek az ciddî araştırma yapılmış olmasına rağmen —belki de asıl bu yüzden— böyle bu. Klâsik Marksist yazarların bu sorunla ilgili olarak kayda değer herhangi bir şey üretmemiş olmaları hiç şaşırtıcı değil; çünkü onlardan hiçbirisi oluşumunu tamamlamış bir burjuva demokrasisi deneyini yaşamamıştır.[5] Daha sonra ise, bir yandan Sovyetler Birliği'nin oynadığı egemen rol, öte yandan çok ciddi Faşizm tehdidi, uluslararası işçi hareketi içerisinde bu sorunun derinliğine incelenmesine imkân bırakmamıştır. Fakat asıl ilginç (şaşırtıcı) olan şey, Batılı Komünist Partilerin burjuva demokrasisine yeniden değer vermeye başladıkları ve

kapitalist toplumlarda yeni bir Marksist aydınlar kesiminin ortaya çıktığı 1960 ortalarından bu yana da, bu konuda derinlemesine analizlerin yapılmamış olmasıdır. Aksine bu çevrelerde yürütülen tartışmalar ya genel anlamda kapitalist devlet üzerinde —ki bu durumda kapitalist devlet genellikle çok üst bir soyutlama düzeyinde ele alınmaktadır... (Örneğin Poulantzas'ın, Platow-Huisken, Hirsh gibi Batı Alman yazarlarının ya da Project-Klassenanalyse'nin çalışmalarında olduğu gibi...) ya da demokratik olmayan devlet biçimleri üzerinde (Faşizm ve öbür diktatörlükler-Poulantzas; Mutlakiyetçilik-Anderson gibi...) yoğunlaşmıştır. Oysa kapitalist devletle ilgili genel teoriler burjuva demokrasisinin kendine özgü sorunlarına hemen hemen hiç değinmezken, iktidar seçkinleri geleneğine bağlı analizler de (Mills, Dommoff, Miliband) amaçları burjuva demokrasisinin gerçek işleyişini açığa çıkarmak (demistifiye etmek) olduğu için yine burjuva demokrasisinin bu kendine özgü sorunlarının, deyiş yerindeyse bir adım ötesine geçmektedirler. Her iki yaklaşım da burjuva demokrasisinin niçin kurulduğu ve nasıl korunduğu (yaşatıldığı) sorusunu sormaktan kaçmakta. Oysa, işçi hareketi, bugün demokrasi ile sosyalist devrim arasındaki ilişki konusunda yürütmekte olduğu stratejik tartışmalar nedeniyle bu soruları sormamazlık edemez. Gelişmiş kapitalist toplumlarda işçi hareketinin belli başlı devrimci kesimlerinin hepsi bugün, burjuva demokrasisinin bir aldatmacasından ibaret bir şeymiş gibi bir yana itilemeyeceğini açıkça kabul etmiş durumda. Burjuva demokrasisi bugün artık halka malolan önemli bir kazanım olarak görülüyor ve daha ileri adımlar atabilmek için sahip çıkılması gereken bir temel oluşturduğu kabul ediliyor. Bu durumsa tarihî inceleme ve analitik araştırmalarda ne denli geç kalındığını bütün çıplaklığıyla ortaya koymakta.

Demokrasi ile sermaye egemenliği arasında karmaşık bir ilişki kurdukları gözönünde bulundurulacak olursa, burjuva toplum bilimcilerinin, tarihçilerinin ve anayasa teorisyenlerinin bu soruna çok az ilgi göstermiş olmaları büsbütün şaşırtıcı. Hattâ burada, analiz cesareti ve duyarlılığının tam bir gerileme halinde olduğunu söylemek bile mümkün. Oysa bu sorun, ondokuzuncu yüzyılda olsun, yirminci yüzyıl başlarında olsun, o sıralarda bütün ülkelerde anayasal reformlar konusunda başlayan mücadelelerin gösterdiği gibi, burjuva düşünürleri ve politikacılarını çok ciddi şekilde ilgilendirmiş ve heyecanlı tartışmalara yol açmıştı. Bugün bu soruna gösterilen ilgisizliği ise insanın adeta, demokrasi ile azınlık ayrıcalığı arasında varolan çelişkinin çözülmüş olmasına bağlayası geliyor. Ama bunu belirleyen de, hiç değilse kısmen, eski bir hayaleti; emekçi kitleler hayaletini yeniden diriltmektense, unutulması yeğlenen bastırılmış ve teselli kabul etmez bazı anılar, bu badirenin nasıl umulmadık bir biçimde atlatılabildiğinin anıları olsa gerek!

Burjuva demokrasisinin kuruluşu ve sosyo-politik işleyişi hakkında çok az sayıda analiz yapılmış olmakla birlikte, konuyu incelemeye sıfırdan başlamamız da gerekmiyor. Bu açıdan çoğu kişinin aklına ilk gelecek olan, şüphesiz, Barrington Moore'un cesur çalışması.[6] Fakat bu eserin asıl konusu burjuva devrimleridir ve bizim tanımladığımız anlamda demokrasi, hemen hemen her toplumda, büyük burjuva devrimlerinden çok sonra ortaya çıkmıştır. Böyle olunca, Moore'un kitabı bu yazının konusu bakımından doğrudan doğruya yararlanılabilecek bir kaynak olmaktan çok, bu makale için uyarıcı bir giriş olarak yararlıdır. Moore'un çabası, kapitalist demokrasiye, faşizme ve komünizme götüren yolların başlangıç noktalarını saptamak iken, demokrasi tartışmasına önemli katkılarda bulunan bir başka toplum bilimci, Stein Rokkan ilgisini, Batı Avrupa demokrasisinin kuramsal gelişme aşamaları üzerinde toplamakta; ayrıca seçmen davranışı üzerine yapılan karşılaştırmalı araştırmalar dalında da, özellikle siysal kurumların ve çatışmaların tarihî boyutlarına gösterdiği duyarlılık nedeniyle bir öncü rolü oynamaktadır.[7] Ancak, daha önce yapılmış bulunan bu çalışmalardan hiçbirisi demokrasinin kuruluş sürecinin nasıl bir tarihî ve toplumsal bağlam içinde yer aldığı konusu üzerinde durmamıştır. Bu yapılmadığı için, demokratikleşme sürecinin somut ve dolaysız dinamiklerini analitik gözle kavramakta karşılaşılan zaafı, belki de en iyi şekilde, çağdaş burjuva siyasal biliminin bir başka önemli eserinde, Robert Dahl'ın *Polyarchy*'sinde görmek mümkün. Moore'un karşılaştırmalı tarihi ile Dahl'ın bu kitabında ortaya attığı, demokrasinin (ya da onun deyimiyle polyarchy'nin —çünkü o, demokrasi terimini erişilmesi mümkün olmayan bir ideal anlamında kullanmakta...) kurulmasını mümkün kılan koşullar hakkındaki önermeler, muhtemelen bugüne dek burjuva demokrasisinin teorisini kurma yolunda yapılan denemelerin en başarılısını oluşturuyor. Fakat Dahl analizini, «polyarchy»nin *ön* koşulları üzerinde yoğunlaştırıyor ve bize, burjuva demokrasisinin kurulmasına eşlik eden somut sosyo-politik kümeleşmeler hakkında hemen hemen hiçbir şey söylemiyor.[8]

Demokrasinin gelişmesi üzerindeki inceleme, şüphesiz anayasa tarihi dalını da ilgilendirmektedir. Ancak bu dalın da demokratik sorunsalın bütününe pek az sistematik bir ilgi gösterdiği, çalışmalarını daha çok, ya yasama-yürütme ilişkileri ya da seçme-seçilme hakkını düzenleyen yasalar üzerinde yoğunlaştırdığı görülmektedir. Bunlardan ilki eski ve canlı İngiliz anayasa tarihçiliği geleneğine öbürü de Almanların karşılaştırmalı anayasa hukuku geleneğine egemen olmuştur.[9] Yerleşik siyaset sosyalojisi akımından gelen katkılarsa, tahmin edilebileceği gibi oldukça kısır kalmıştır. İlk önce S. M. Lipset'in geliştirdiği bir yöntemden yararlanılarak demokrasi ile servet (gelirden telefon sahipliğine kadar değişen pek çok gösterge ile ölçülen...) okur-yazarlık, kentleşme v.b. arasında «zaman-dışı» birtakım korrelas-

yonlar kurulmakta, ama bu yapılırken toplumsal dinamiklere karşı hemen hemen mutlaka denebilecek bir kayıtsızlık gösterilmekte ve hatta Lipset'in özel durumunda iş, açıkça olayların saptırılmasına dek götürülmektedir.[10]

Tek tek toplumları ele alan tarihî çalışmalar arasında demokratikleşme sürecini veya bunun önemli bazı yönlerini inceleme konusu eden çalışmalar parmakla gösterilecek kadar azdır. Ama yok değildir. Demokratikleşme tarihiyle ilgili araştırmaların çoğu, ya genel nitelikte toplumsal ve siyasi tarihler içerisinde ya da aralarına siyasi biyografileri de katabileceğimiz monografilerde ele alınmaktadırlar. Şüphesiz bu çalışmaların asıl üzerinde durdukları sorunlar farklıdır. Görüldüğü gibi burjuva demokrasisi üzerine bilimsel araştırma yaparken oldukça köksüz bir analitik gelenekten yola çıkma zorunluluğu ile karşı karşıyayız; ama yararlanılabilecek çok sayıda akademik çalışmanın varolduğu da bir gerçektir ve onlara olan borcumuz yadsınmayacak ölçüde büyüktür.

Can alıcı değişkenleri saptadığımıza göre, şimdi örnekleme ve yöntem sorunlarına geçebiliriz. Bu yazı soruna ilişkin birkaç başlangıç düşüncesi ortaya atmakla yetindiği ve soruna kesin bir çözüm getirmekten uzak olduğu halde, temsilî bir örnekleme ile çalışma zorunluluğu su götürmez. İleride yapılacak çalışmaların varolan kapitalist toplumların tümünün deneylerini ele alması gerektiği açık; ama şimdilik, bu aşamada bizim için en önemli olanlar (gelişmiş) ileri kapitalist toplumlardır. Bu bakımdan en az keyfî olan bir örnekleme yöntemi de merkez kapitalist devletlerin en geniş şekilde temsil edildiği, en anlamlı örgütlerden birisi olan Kalkınma İçin İşbirliği Örgütü'ne (OECD) üye olan ülkeleri seçmek olabilir. Halen bu üyeler arasında; ABD, Avusturya, Avustralya, Belçika, Birleşik Krallık, Danimarka, Federal Alman Cumhuriyeti, Finlandiya, Fransa, Hollanda, İrlanda, İtalya, İspanya, İsveç, İsviçre, İzlanda, Japonya, Kanada, Lüksemburg, Norveç, Portekiz, Türkiye, Yeni Zelanda, Yunanistan bulunmaktadır. Bunlar dışında kalan önemli bazı kapitalist ülkeler daha var; Brezilya, Hindistan İran gibi, ancak OECD'ye üye olan ülkelerin kapitalizmin merkezi çekirdeğini oluşturduğu da gerçek. Bu yazıyı kaleme aldığımız sıralarda (1977 Martı) bu ülkelerin hiçbirisinde tam anlamıyla diktatörlük denebilecek —İspanya ve Türkiye'nin henüz istikrarlı demokrasilere sahip olmadıklarını hesaba kattığımız zaman bile— bir rejim yoktu. OECD'nin başını çeken ülkelerin ise, örgütün Ticaret ve Kalkınma Komitesini oluşturan ve dünyanın belli başlı sermaye ihracatcısı durumunda bulunan onyedi devlet olduğunu söylemek pek de yanlış olmaz. Bu durumda İrlanda, İspanya, İzlanda, Lüksemburg, Portekiz, Türkiye ve Yunanistan'ı örneklemin dışında tutmuş oluyoruz. İşte benim burada temsili örneklem olarak kabul ettiğim gruba yukarıda savılan onyedi devlet dahildir. Bizi burada ilgilendiren sorun, demokrasinin nasıl bir süreçten geçerek, ileri kapitalizm altında burjuva yönetiminin egemen(yerleşik) biçimi haline geldiğidir. Dolayısıyla yapılması gereken ilk şey demokrasinin ortaya çıkışını zaman içerisine, ikinci şey de toplumsal ve politik mekan içerisine yerleştirmek olacak. Oysa böyle bir amaca bizi ne sosyologların korrelasyon teknikleri ne de Rokkan'ın kurumsal aşamalar yaklaşımı götürebilir. Bunun için yapılması gereken asıl şey, tarihe karşılaştırmalı bir gözle bakarak, bir yandan genel eğilimleri belirlemeye çalışmak ve bu yapılırken öte yandan da her özel durumun kendine özgü yanlarını bulup çıkarmaktır.

Demokrasinin yerine getirdiği belirli görevler

Biçimsel demokrasinin bile tümüyle varolması ya da varolmaması diye bir şey söylenemeyeceğine göre, demokrasiye erişme tarihini saptamak bazan çok zordur. Ama eğer demokratik değerlerle, bizim ele aldığımız dört tanımlayıcı değişkeni birbirlerinden ayırmayı başarabilirsek, işte o zaman incelemeye dahil ettiğimiz değişik ülkelerde bunların ne zaman gerçekleştirildiğini keşfetme imkânını elde edebiliriz.

Demokratik ilkelerden halkın temsili, ya bir cumhuriyet ya da parlamanter bir krallığın varlığını gerektirir. Bu durumda ondokuzuncu yüzyıl Avrupasının egemen rejimi olan anayasal krallıkların —ki bunlar parlamento önünde açık seçik bir sorumluluğu bulunmayan bir hükümete yer vermekteydiler— demokrasinin koşullarını yerine getirdiği savunulamaz. Aynı şekilde, 1918 öncesi Finlandiyası veya bağımsızlıklarını ya da dominyon statüsünü kazanmalarından önceki dönemin İngiliz kolonileri gibi egemen-olmayan devletlerin demokratik olduklarını da söyleyemeyiz. Çünkü temsilî bir hükümet demek, halkın egemen olması demektir. Bizim örneklemimize giren onyedi ülkede temsilî hükümetin yerleşmesi süreci, 200 yıla varan bir döneme yayılmıştır. Onsekizinci yüzyıl ortalarında, ilk olarak İngiltere'de, parlamentoya hesap veren bir kabine kavramının yerleşmesiyle başlayan bu süreç, 1952'de ABD'nin Japonya'yı işgale son vermesi ve 1947 demokratik anayasasının egemen bir devlet temeli üzerine işlerlik kazanması ile tamamlanır.

Genel oyun kabul edilmesi ise, özünde vergi ödeme ve gelir ölçütüne dayanan bir dizi kısıtlamanın kaldırılmasını gerektirmiştir. Çoğu ülkede olduğu gibi, iki yasama meclisinin yan yana görev yaptığı durumlarda, aranılan nitelikler genellikle, meclislerden birisi için, ötekinden çok daha yüksek olmaktaydı. Oy hakkına getirilen başka bazı kısıtlamalar da okur-yazarlık düzeylerine (İtalya'da 1911'de kabul edilen yeni seçim yasasından önce ve ABD'nin güney eyaletlerinde yirminci yüzyıl ortalarına kadar), cinsiyete (hemen hemen hiç istisnasız, kısıtlı olanlar hep kadınlardı), ırka (ABD'de siyahlar, yine ABD ve Kanada'da Cinliler), ya da belirli bir sınıfa (veya sınıf kesimlerine) üye olmaya (Danimarka'da ve İngiltere'de öngö-

rülen, bakmakla mükellef oldukları bir aileleri bulunan ücretli-emekçiler örneği gibi) dayandırılmıştı. Bunların dışında daha az önemli başka bazı kısıtlamalar da vardı; örneğin, yardıma muhtaç durumda olanların oy hakkından yoksun bırakılması gibi —ki bu, demokratikleşmenin ilk aşamalarında ihmal edilmeye hiç gelmeyecek kadar önemli bir kısıtlamaydı. Ama biz bunlar üzerinde uzun boylu durmayacağız, burada.

Eşit oy hakkının kazanılması ayrıca, «birden çok sayıda» oy hakkına sahip olma durumuna son verilmesini de gerektirmiştir ki bu, örneğin İngiltere'de, 1918'den sonra etkisini bir hayli yitirmekle birlikte 1948'e kadar yürürlükte kalmıştır. Aynı şekilde bu hedef, ayrıcalıklı yukarı meclisin ya tümüyle lağvedilmesini ya da gücünün kırılmasını gerektirir. Halli bundan çok daha zor olan bir başka uygulama da «gerrymanderin» ve sandalyelerin seçmen nüfusuyla orantılı olmayan bir şekilde dağıtılması geleneğidir. İnceleme konusu ettiğimiz ülkeler arasında, Norveç bir yana bırakılırsa —burada 1814 anayasasından beri bunun tam tersi bir gelişme sözkonusudur...— geçmişte her zaman kırsal kesim seçmeninin (bu seçmenlerin daha tutucu oldukları varsayılmaktadır...) açıkça daha fazla temsil edilmesi yoluna gidilmiştir ve bugün bile, bu eğilimin farklı ölçülerde devam etmekte olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, başka değişkenlerin zamanla demokrasinin koşullarına uygun hale gelmeye başlaması, bu eğilimi çok önemli bir seçim etmeni olmaktan çıkardığı için, biz de bu analizde bunun üzerinde durmayı gereksiz bulduk.[12]

Serbest seçim hakkından söz edildiğinde şüphesiz sadece gücünü yasalardan alan normları anlamak gerek: yani burada sözkonusu olan, seçim sürecine devlet aygıtının müdahele etmemesi, hangi görüşten olursa olsun aday gösterebilme hakkı ve seçmenin oyunu bunlardan istediği birisi için kullanabilmesidir. Geçmişte III. Napolyon'un veya 1914 öncesi İtalyasında Giovanni Giolitti'nin, devlet aygıtının değişik kesimlerini kullanarak —İçişleri Bakanlığından, yerel idarecilere ve hatta postacılara kadar— seçimlerde istedikleri sonucu elde edebildikleri biliniyor.[13] Daha yakın dönemlerde de en belli başlı örneğini ABD'de yerel ve bölgesel devlet aygıtlarının siyahlar üzerinde uyguladıkları baskılarda gördüğümüz bu tür müdaheleler, bu yöntemin hâlâ kullanılmakta olduğunu kanıtlıyor. Ama çağdaş dönemde demokrasiyi kısıtlamanın en olağan yöntemi daha çok muhalefet partilerinin yasaklanması yoluna gidilmesidir.

Şimdi sıra çok önemli bir ayrım yapmaya geldi: demokratik rejimlerle çeşitli demokratik-olmayan yapıları biribirinden ayıran sınırı çizmeye çalışmak gerek. Bu amaçla, aslında demokratik devletin de bir türünü oluşturduğu burjuva yönetim biçimlerinin genel sınırlarının neler olduğunu kısaca gözden geçirdiğimizde, demokratikleşme süreci hakkında da birçok ipucu elde edebileceğiz. Ben, *Devlet Gücü ve Devlet Aygıtları* kitabımda, burjuva hükümetinin (yönetiminin), değer yargılarından bağımsız bir anlamda ele alındığı ve en temel ögelerine indirgendiğinde, her zaman bir ulusal temsil rejimi olduğu görüşünü savunuyorum. Bu ise bize, belirli bir rejimin sahip olduğu kendine özgü mekânın belirlenmesinde yardımcı olan iki boyut getirmektedir. Ulus içerisinde temsil edilen kimdir? Ve nasıl temsil edilmektedir? Ulus, siyasal toplumun (polity) **—pays legal (meşru toplum)— kurumsal örgütleniş biçiminde ifadesini bulduğu kadarıyla, en basitinden, yetişkin nüfusun tamamını kapsayabilir. Ama bazı kişilere başkalarından daha büyük bir yer vermesi —birden fazla oy hakkı, seçim çevrelerinin düzenlenmesi gibi yollardan...— veya halkın (nüfusun) hiç mülkü olmayan ya da az mülkü olan kesimlerini ya da belirli bir ırk, cins veya siyasi düşünceye sahip olanları siyasal toplumun tamamen dışında tutması da mümkündür.

Temsil tarzı ise, sadece seçime de dayanabilir, kendi-kendinden menkul(self-proclaimed) de olabilir. Örneğin bir rejim, bir önderin veya bir devlet aygıtının (genellikle ordu) ulus çıkarlarını ve iradesini temsil ve ifade ettiği iddiasına dayandırılmış olabilir pekala. Bu iki kutup arasında, tarihî bakımdan önemli ve bu iki tarzı birleştiren bir başka temsil tarzı daha yer almaktadır. Ondokuzuncu yüzyıl Avrupasının parlamanter olmayan anayasal krallıkları, bize böyle bir rejimin en iyi örneğini veriyorlar. Bu rejimler bir taraftan, ulusun kral tarafından, seçime dayanmayan, kendi-kendinden menkul bir biçimde temsili ile —Fransızların Kralı v.b.— öbür taraftan da seçilmiş meclisleri bir araya getirmekteydi. Bir rejimin bağrında bu şekilde, hem seçim, hem de seçim dışı bir temsil ikiliğini barındırması olgusunu, bundan farklı iki durumdan ayırmak gerekir: bunlardan birinde seçim, aslında seçime dayanmayan bir rejimin(Franco İspanyası gibi) bağımlı bir ögesinden ibarettir; öbüründe ise seçimle kazanılan bir iktidara dayanan rejim, sonradan kendi-kendinden menkul bir temsil tarzına göre örgütlenir ve varlığını sürdürür(Hitler Almanyasında olduğu gibi). Kelimeyi dar anlamında alırsak, bu ikili temsil tarzını aslında, seçime dayanmayan temsil tarzının, seçime dayanan temsil tarzına göre, hiç önemsiz olmasa bile açıkça ikincil kaldığı durumlardan da ayırmak gerekir. Gerek İngiliz Lordlar Kamarasının, gerekse faşizm-öncesinde kral tarafından atanan İtalyan Senatosunun durumu böyledir.

Sözünü ettiğimiz bu, temsil tarzı boyutu, doğrudan doğruya, demokrasi tanımı sırasında ele aldığımız temsilî hükümet değişkenine tekabül etmektedir. Ulusun genişlemesi veya ondokuzuncu yüzyıl burjuva siyaset teorisinin o çok anlamlı deyimini kullanırsak, *meşru toplumun*(pays legal) genişlemesi, demokrasi tanımında kullandığımız öbür üç değişkeni, yani eşitliğin yaygınlığı, derecesi ve oy hakkının serbestçe kullanılabilmesini kapsamına almaktadır. Bu aynı zamanda Dahl'ın *polyarchy*'de bulunması gerektiğini öne sürdüğü

iki boyutu, katılma ve karşı çıkma haklarını da kapsamaktadır (bu şema ne yazık ki Habsbourg Avusturyası veya Meiji Japonyasında, oy hakkının tüm erkeklere tanınmasından önce geçerli olan sistemlerle, Viktorya İngilteresinin rejimini biribirinden ayırmakta yetersiz kalmaktadır).

TABLO I
BURJUVA REJİMLERİ EVRENİ

OY HAKKININ YAYGINLIĞI	*TEMSİL TARZI*		
	Kendinden Menkul	*K-M ve Seçim*	*Seçim*
Yetişkinlerin tamamının oy hakkına sahip olması	1. İçeren Diktatörlük	2. İçeren Otoriter	3. Demokrasi
Yetişkinlerin tamamından azının oy hakkına sahip olması veya bazılarının öbürlerinden fazla sayıda oy hakkının bulunması	4. Diktatörlük	5. Dışlayan Otoriter	6. Dışlayan Demokratik

Mantıken mümkün olan 1. ve 2. şıklar gerçekte hiçbir zaman varolmamışlardır (İçeren diktatörlük, ordu veya başka bir seçilmemiş kurulun yönetimi altında herkesin, her görüşten insanın, kadın olsun erkek olsun, tercihlerini ifade edebildiği ve yönetici grubun da bu çeşitli görüşleri temsil ettiği varsayılan bir rejim oluyor). Bu durumda *belli başlı dört tip rejimin varlığından söz edebiliriz. Bunlar, demokrasiler, diktatörlükler, dışlayan otoriter ve dışlayan demokratik* devletlerdir. İncelemek üzere seçtiğimiz on yedi ülkeden, Faşist İtalya ve Almanya, Dollfuss Avusturyası ve savaş dönemi Japonyası diktatörlük örnekleridir; parlamanter olmayan anayasal krallıklar (ki bu gruba daha önceki diktatoryal imparatorluk hükümetinin seçim süreci üzerindeki denetleme gücünü kaybetmesinden sonraki dönemde aldığı şekliyle Fransız İmparatorluğu da dahildir) ise dışlayan otoriter rejimlere örnek gösterilebilir. Dışlayan demokratik rejimlere örnek olarak, genel oy hakkının tanınmasından önceki İngiltere, Bağımsızlık Bildirgesinden siyahların oy hakkını fiilen kullanmaya başladıkları tarihe kadarki dönemin Amerika Birleşik Devletleri, kadın nüfusun oy hakkından yoksun bulunduğu dönemin, yani ondokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyılın İsvicresi, 1930-1944 yılları arasında komünist muhalefetin yasaklanmış bulunduğu Lapua Finlandiyası gösterilebilir. Bu son dört örnek *dışlamaya yol açan en önemli ölçütlerin neler olduğunu da göstermekte:* bunlar sırasıyla, *sınıf, ırk, cinsiyet ve siyasi düşüncedir.*

Bu çok genel ve kaba şema, birçok yönden geliştirilebilir ve inceltilebilir. Bu açıdan diyelim, yönetimin el değiştirme tipleri (meşru varise devir, siyasi karizma, değişik kurumsal biçimler v.b.) veya dışlamada kullanılan ölçüt, bunun hangi yaygınlıkta olduğu ve uygulanışında baskıya hangi etkinlik düzeyinde başvurulduğu gibi başka bazı etmenler de gözönüne alınabilir. Nitekim, meşru ulusun dışında tutulanların halkın(nüfusun) çoğunluğunu ya da büyük veya küçük bir azınlığı oluşturmaları, çok önemli bazı farklılıklar doğurur. Bu bakımdan ABD ve Güney Afrika'nın aynı deneyleri yaşamadıkları, su götürmez bir gerçektir.

II. DEMOKRASİNİN KURULUŞU

Burjuva demokrasisini tanımlayan ölçütler artık belli olduğuna göre, şimdi sıra bu onyedi ülkede demokrasinin hangi tarihlerde kurulduğunu araştırmaya geldi.

Bkz. Tablo — II —

Okura belki de sistemsiz bir biçimde yürütülmüş gibi bir izlenim vermesi mümkün olan aşağıdaki tartışmaya bir anlam kazandırmak ve Tablo 2'de yer alan tarihlerin(ki bunlardan bir kısmı ilk bakışta hiç de anlamlı görünmeyebilir) seçiliş nedenlerini açıklayabilmek için değişik ülkelerde demokrasinin gelişmesini etkileyen belli başlı olaylara bir göz atmak gerektiğini düşünüyorum.

Avustralya: Avustralya kolonileri 1901'de kazandıkları ve gerçekte egemenlik statüsü olarak oldukça belirsiz yönleri bulunan dominyon statüsüyle federal bir devlet haline geldiler. Aslında bu tarihten daha önce de, 1890'larda tek tek bazı kolonilerde işbaşına gelen Lib-Lab(Liberal-İşçi) koalisyonları, beyazlara geniş ve eşit oy hakkını tanıma girişimlerine başlamış bulunuyorlardı. 1903'de federal düzeyde kabul edilen oy hakkının temelinde bu hazırlıklar yatmaktadır. Seçmenlerde aranan nitelikler çok belirgin bir biçimde ırkçı idi ve anayasanın 25. paragrafı bugün bile, eyalet seçimlerinde ırk ayırımına açıkça cevaz vermektedir. Aslında dominyon statüsünün kazanılmasından on yıl önce başlayan bu ırkçılık saldırısının hedefi bir yandan, Avustralya'ya göç etmeye niyetlenen, beyaz olmayan göçmenlerin ülkeye girmelerini önlemek, (ki bu amaçla ustaca düzenlenmiş bir takım Avrupa-dillerine ait testler kullanılıyordu ve İngilizlerin protestosu üzerine bu testler Natal'dan getirtilmeye başlandı,[14] öbür taraftan da halen kıtaya yerleşmiş bulunan Çinli ve Pasifik Adalarından gel-

TABLO 2
DEMOKRASİNİN KURULUŞ YILI

Ülke	*Demokrasinin ilk kuruluş yılı*	*Daha önceki erkekler demokrasisi (Eğer varsa)*	*Demokrasiden geriye dönüş (Yabancı işgali hariç)*	*Bugünkü demokrasinin başlangıç tarihi*
ABD	1970 c			
Almanya	1919		1933(1956)	1949(1968)
Avusturya	1918		1934	1955
Avustralya	(1903)			
Belçika	1948	1919		
Danimarka	1915			
Finlandiya	(1919)		1930	1944
Fransa	1946	1884		
Hollanda	1919	1917		
İngiltere	1928	1918		
İtalya	1946	(1919)	[1922]	1946
İsveç	1918			
İsviçre	1971	1880 c	[1940]	[1944]
Japonya	1952			
Kanada	(1920)		(1931)	(1945)
Norveç	1915	1898		
Yeni Zelanda	1907			

Not: Parantezler tarihlerin bazı koşullar altında geçerli olduğunu belirtmekte, köşeli parantezler ise erkekler demokrasisinde meydana gelen bir geriye gidiş ve demokrasinin yeniden kuruluşunu yansıtmaktadır.

Kaynaklar: Bu tablo ve dökümün hazırlanmasında, İsveç üniversite kitaplıklarında bulunan anayasa belgelerinden el kitaplarına ve siyasi biyografilere kadar uzanan çok sayıda kaynaktan yararlanılmıştır. Bu onyedi ülkenin tarihleri hakkında en iyi ve en kolay ulaşılabilir kaynakların hangileri olduğunu gösteren bir kaynakça düzenlemek için özel bir uzmanlığın olmadığını düşündüğüm için, metinde ancak çok özel ve tartışmalı konulara değinildiğinde kaynak belirtmekle yetineceğim. Kaldı ki ikinci elden kaynakların belli başlılarına zaten daha önce atıfta bulunmuştuk.

me göçmenleri sınır dışı etmekti. Dışarıya karşı oldukça kapalı olan kıtanın duvarları içerisinde ise ırkçılık çok etkili değildi. Yine de, ülkede yaşayan küçük yerli nüfusa da oy hakkının tanınması için 1962'ye kadar beklemek gerekecektir.[15]

Avusturya: 1907'de Rusya'da patlak veren devrimci olaylar ve doğrudan doğruya bu ülke içerisinde meydana gelen kitle çapında işçi sınıfı gösterilerinin ardından, Habsburg çifte krallığının Avusturya kesiminin İkinci Meclis seçimleri için, erkeklere oy hakkı, az çok genel ve eşit denebilecek bir biçimde tanındı. Ancak sınırsız genel oy hakkının tanınması ve ülkede parlamenter bir hükümet kurulabilmesi için, 1918'de Habsbourg'ların düşmesini beklemek gerekti. Yeni demokratik cumhuriyet üçlü bir koalisyonun eseriydi ve başlangıçta bu koalisyonun başını Sosyal-Demokratlar çekiyorlardı. Fakat kısa bir süre sonra Avusturya'nın siyasi hayatına, büyük çapta köylüler tarafından desteklenen Hıristiyan-Sosyaller egemen oldular ve 1934'de ülkede gerici bir diktatörlük kurdular. Dört yıl sonra bu diktatörlük de Alman faşizmi tarafından yutulacaktı. Avusturya bugünkü demokratik çizgisine ancak, Nazilerin yenilmesi ve Avusturya'daki müttefik işgalinin kalkmasından sonra girebilmiştir.

Belçika: Genel ve eşit oy hakkı için mücadele, 1886, 1888, 1891, 1893, 1902 ve 1913'de işçi sınıfı tarafından kitle çapında yürütülen grevlerin başlıca hedefiydi ve bunların hepsi yenilgiyle sonuçlanmış, bazısı da çok sert bir biçimde bastırılmıştı.[16] Nihayet Birinci Dünya Savaşı sonunda, o sırada yönetimi elinde bulunduran Katolik Parti genel oy hakkını tanıdı. Genel oy, yirmibeş yıldır uygulanmakta olup, orta yaşlı ve mülk sahibi aile reislerine «üç oy» tanıyan, yani sadece erkeklere açık ve son derece ağırlıklı bir oy hakkına dayanan sistemin yerini alıyordu. Savaş sonunda kurulan koalisyon hükümeti, seçimlerin erkeklere tanınan eşit oy temeline göre yapılmasına karar verdi ve bu seçimlerde oluşan parlamento, anayasada gerekli değişiklikleri yaptı.[17] Oy hakkından kadınların ancak çok küçük bir azınlığının yararlanmasını mümkün kılan kısıtlı oyun sorumluluğu ise, esas olarak Liberallerle Sosyal-Demokratlara aitti; çünkü bu partiler, kadınların oy vermeleri halinde daha çok katolikleri destekleme eğiliminde olacaklarından korkuyorlardı.[18] Sınırsız genel oy hakkı ancak 1948'de gerçekleşebildi. Erkeklere Senato seçimlerine katılma hakkını 1919'da tanıyan değişiklik bugüne kadar gözden geçirilmediği için, işçiler ve küçük girişimciler, bugün

bile, Senato seçimlerinde aday olabilecekleri öngörülen yirmibir kategori arasında yer almamaktadırlar.[19]

Kanada: Oy hakkını belirli mülkiyet koşullarına bağlayan kısıtlamalar bu ülkede uzun bir süre devam etmiş ve Quebec ve Prens Edward Adası eyaletlerinde, İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar yürürlükte kalmışlardır. Ancak zorunlu askerlik göreviyle ilgili mücadeleye bağlı olarak —buna özellikle Quebec'de şiddetli bir muhalefet vardı...— Muhafazakar Hükümet oy hakkını, 1917'de önemli ölçüde genişletmiş, federal seçimlerle ilgili genel oy hakkı ise, beyazlara 1920'de tanınmıştır. Eyaletlerin ırk temeline göre eşit olmayan seçim yasaları düzenleme hakkı ise korunmuş ve hatta 1930 Seçim Yasası değişiklikleri sırasında, buna bir kez daha cevaz verilmiştir. İngiliz Kolombiyası ve Saskatchevan bu haktan İkinci Savaş sonrasına kadar yararlanmakta devam etmişlerdir. Siyasal nedenlerle yapılan kısıtlamalara gelince, 1931'de küçük Komünist Partisi basıldı ve önderleri tutuklandılar. 1940'da resmen yasaklanan parti, Stalingrad'dan sonra İlerici-İşçi Partisi (Labour-Progressive Party) adı altında yeniden kurulduysa da, partinin parlamentoya seçilmiş tek temsilcisi garip bir casusluk suçlaması nedeniyle sandalyesinden edildi.[20]

Danimarka: 1849 yılında Danimarka, üç etmenin, tahta kimin çıkacağı sorunu, kralın hem Alman hem de Danimarka dükü olmasının yarattığı belirsiz statü nedeniyle patlak veren milliyetçi ayaklanma ve Mart Ayaklanması'nın (Marc Days) —Fransa'daki Şubat Devrimi'nin daha az kanlı bir benzeri...— etkisiyle mutlakiyetçi bir rejimden iki meclisli anayasal bir krallığa dönüştü. Bu durumda Avam Kamarası üyelerini, eşit ve hemen nerdeyse genel denebilecek bir biçimde oy hakkından yararlanan erkek seçmenler seçmekteydiler. Bu alt-mecliste denetimi çiftçiler ellerinde tutuyorlardı ve sanayi burjuvazisi tarafından da desteklenen toprak sahibi aristokrasinin egemenliği altında bulunan Yukarı-Meclise karşı uzun bir süre yürüttükleri mücadele sonunda, 1901'de, kabinenin meclis önünde sorumlu olması ilkesini kabul ettirmeyi başardılar. İşbaşına gelen sol-liberal hükümet —ki küçük çiftçilerle kentli küçük burjuvaziye dayanmakta ve Sosyal-Demokratlardan da aktif bir destek görmekteydi— oy hakkını kadınlara da tanıyan, iki meclisli, demokratik bir rejime geçişi öngören bir anayasa teklifi getirdi. Sağcı büyük toprak sahiplerinin muhafazakarlar yararına bazı önemli güvenceleri koruma yolunda yaptıkları son çabalar da —ki bu çabalarında büyük çiftçilerin Sol Partisi tarafından da desteklenmekteydiler— Birinci Dünya Savaşının patlak verdiği sırada oluşan ulusal birlik ortamı içerisinde eriyip gitti. Yine de 1915'de kabul edilen demokratik anayasa seçmen yaşını yirmidokuz gibi çok ileri bir sınırda tutmaktaydı.

Finlandiya: 1905 genel grevi ve işçilerin kitle çapında giriştikleri gösteriler, St. Petersbourg Sovyetinden pek de uzakta sayılamayacak bir yerde toplanmakta olan Fin Parlamentosunun (Estates), kendi kendisini, genel oyla seçilen ve tek meclisten oluşan bir yasama organına dönüştürmesine yol açtı. Bu çözüm sonradan Çarlar tarafından da benimsenecekti. Aynı yıl kadınlara da oy hakkının tanınmasında, bir yandan bunu işçi hareketinin talep etmesinin, öte yandan da Muhafazakarların kadınların oy desteğine güvenebileceklerini düşünmeleri etkili olmuştu.[21] Ancak bu tarihte Finlandiya hâlâ Rus İmparatorluğunun bir parçasıydı ve Yürütme Kurulu olan Senato bir parlamentonun sorumluluklarını taşımıyordu.[22] 1918 İç Savaşında galip gelen Beyazlar, bir Alman prensinin yönetimi altında parlamenter olmayan bir anayasal krallık rejimi kurdular. Ancak aynı yıl içerisinde Alman aristokrasisinin uğradığı yenilgi tüm bu planları alt-üst etti ve 1919'da ülkede bir burjuva cumhuriyeti ilan edildi. Komünist Partisi yasa dışı olmakla birlikte, paravan bir parti aracılığıyla(Front) faaliyetlerini sürdürebiliyordu —ta ki 1930'da çiftçilere dayanan güçlü bir faşizan hareket buna bir son verene dek. Finlandiya'nın burjuva demokrasileri safına katılması ve komünistlere karşı uygulanan yasağın kaldırılabilmesi için 1944 yılını ve Fin Hükümetinin müttefiki olan Almanya'nın savaşı kaybetmesini beklemek gerekecekti.

Fransa: 1793 demokratik anayasası dünyada erkeklere genel oy hakkını tanıyan ilk anayasaydı; fakat hiçbir zaman uygulamaya konulamadığı gibi Termidordan sonra yürürlükten de kaldırıldı. Şubat Devriminden sonra bu haklar yeniden tanınmışsa da 1850 burjuva parlamentosu bunları büyük ölçüde kısıtlamış, III. Napolyon'un 1852'de bu hakları yeniden tanımış olması ise, ortada ne serbest seçim ne de parlamenter hükümetten eser bulunmadığı için, pek bir anlam ifade etmemiştir. İkinci İmparatorluğun uğradığı askerî yenilgi ve biribirlerine rakip kralcı fraksiyonların içerisine düştükleri çıkmaz, 1875 cumhuriyetçi anayasasının hazırlanmasına elverişli ortamı yaratmıştır. Böylelikle, 1884'de cumhuriyetçilerin, ayrıcalıklı yukarı meclisin(Senato) yetkilerinden bazılarını kısmayı başarmalarıyla sağlanan ilerlemeler sonucu, Fransa'nın bu tarihten itibaren bir erkekler demokrasisi haline geldiği söylenebilir. İkinci Dünya Savaşının başlaması üzerine Komünist Partisi yasaklanmış ve 1940 yenilgisinden sonra da Fransa'da kurtuluşa kadar devam eden, demokratik-olmayan bir uydu rejim kurulmuştur. 1946'da kabul edilen yeni anayasa ile seçme ve seçilme hakları kadınlara da tanınmıştır. Yirminci yüzyılda birbirini izleyen Fransız cumhuriyetlerinin tarihi, muhalefetin seçim şansını azaltmak amacıyla seçim usulü ve seçim bölgelerinde sürekli olarak yapılan değişikliklerle doludur.[23]

Almanya: Halkın 1848-49'da elde ettiği gerçek anlamda genel ve eşit erkek oyu kazanımı kısa bir süre sonra, kapitalizmden yana kralcı-karşı devrim tarafından yok edildi. Daha sonra erkeklerin seçme seçilme hakları, Reich seçimleri için Bismarck tarafından yeniden tanınırken bunda iki

endişe etkili olmuştu; bu hak ulusal birliğin kurulmasına yardım edebilir ve liberal burjuvalara karşı bir silah olarak kullanılabilirdi. Parlamenter demokratik bir rejimin kurulabilmesi ise ancak Wilhelm Almanyasının savaşta yenik düşmesiyle mümkün olmuş; bu rejim altında önderlik rolünü oynamak da reformist Sosyal-Demokratlara düşmüştür. Bu günkü Batı-Alman demokrasisinin başlangıç tarihi III. Reich'in düşüşünü izleyen Müttefik İşgalinin sona erme tarihi olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte küçük Komünist Partisi 1956'da yasaklanmış ve değişik bir ad altında yeniden kurulması ancak 1968'de mümkün olmuştur.

İtalya: Birliğini kurmasından 1912'ye kadar İtalya'da çok kısıtlı bir oy hakkı vardı. Bu tarihte Liberal Giolitti, Libya savaşı için yürüttüğü kampanyanın bir parçası olarak erkeklere genel oy hakkının tanınmasını sağladı. Ancak 1919 yılına kadar devlet aygıtı, «seçimlerin istenilen sonucu vermesini sağlamak üzere müdahelelerde» bulunmaktan geri kalmamış[24] ve yine tutucu Senato, kadınlara da oy hakkının tanınması amacıyla getirilen bir öneriyi engellemiştir. Görüldüğü gibi hükümetin parlamenter tabanı Millet Meclisi olduğu halde Senato oldukça etkili bir rol oynamakta devam edebiliyordu. Oysa Senato üyeleri, aralarında yüklü bir servete sahip olmak ve seçkin bir kariyer mevkiinde bulunmak gibi koşulların da yer aldığı bir dizi ölçüte uyularak, kral tarafından atanmakta idiler. Ve tabii, faşizm, derhal, bu erkekler demokrasisinin varolan ögelerini dahi yok etti ve tam anlamıyla demokratik bir anayasa ancak 1946 yılında yürürlüğe konabildi.

Japonya: Meiji Restorasyonu döneminin Japonyası kendine model olarak Alman Reich'ını seçmiş ve 1890 Anayasası Alman hukukçularının yardımıyla hazırlanmıştı. Savaş sonrası dönemde sürdürülen halk mücadeleleri sonunda 1925'de, sadece erkekler için, genel oy hakkı tanındı. Bunun ardından ne gerçek anlamda bir temsilî hükümet ne de siyasî özgürlükler gelmediyse de, siyasî partilerin varlığı ve seçimlere, 1930 sonlarında İmparatorluk paravanası ardında gizlenen askerî bir diktatörlük kurulana kadar belirli bir hoşgörü gösterildi. 1952'de altı yıl önce Amerikan işgal kuvvetleri tarafından hazırlanan bir anayasa temelinde egemenliğini kazandığı günden bu yana Japonya'yı, bir burjuva demokrasisi olarak kabul etmek mümkündür.[25]

Hollanda: İlk Felemenk devrimi ülkede demokratik bir rejimin kurulmasını sağlayamamış olduğu gibi, ondokuzuncu yüzyıl sonuna kadar Hollanda'da hâlâ, mülkiyet esasına dayanan çok sınırlı bir oy hakkı vardı. 1890'larda bütün kapitalist partiler içerisinde, bazı burjuva demokratlarının, işçi gösterilerini ve sosyal-demokratlarca parlamentoda uygulanan engellemeleri desteklemeleri üzerine görüş ayrılıkları belirdi. Nihayet bütün partiler arasında varılan geniş kapsamlı bir uzlaşma ile, dinî partilere verilen, devletin kilisesinin okullar üzerindeki denetimine destek olması ödünü karşılığında, erkeklere genel oy hakkının tanınması mümkün oldu. Bu anlaşma 1917'de, o sırada egemen olan ulusal birlik atmosferi içerisinde, iktidarda bulunan Liberal hükümet tarafından uygulamaya konulacaktı; fakat gerçekte hükümet, savaş öncesinde bu amaçla kurulmuş olan bir komisyonun önerilerine bağlı kalıyordu. Oy hakkının kadınlara da tanınması dinî partilerin politikacılarının karşı koyması yüzünden 1919 yılına kadar gecikti. 1922'de yapılan yeni bazı anayasa değişiklikleri ise, gücünü zaten büyük ölçüde yitirmiş bulunan kralın yetkilerini daha da daraltacaktı.

Yeni Zelanda: 30 yıl kadar süren bir parlamenter hükümet ve mülkiyete dayandırılan sınırlı oy hakkın uygulamasından sonra 1889'da bir tür erkekler demokrasisine geçildi. Bu geçiş, Sol-Liberallerle İşçi Partisinin başlattığı eylemler arifesinde daha çok muhafazakar denebilecek bir hükümet döneminde olmuştu. 4 yıl sonra da İşçi Partililer tarafından desteklenen bir Liberal hükümet kadınlara oy hakkını tanıyordu. Bu, büyük ölçüde, kadınlardan yaygın bir destek göreceklerini tahmin eden Yeşilay'cıların(Prohibitionists) baskısı ile gerçekleşmişti.[26] Maorilere alt-mecliste dört sandalyelik bir temsil hakkı tanıyan yasa ise 1867'de kabul edilmişti. Böylece demokratik değişikliklerin belli başlıları, ülke 1907'de dominyon statüsünü kazanmazdan önce gerçekleştirilmiş bulunuyordu.

Norveç: İsveç'le birleşmeye karşı verilen mücadelenin başını kentli aydınlarla küçük burjuvazi çekmekte idi ve çiftçileri de yanlarına alarak, liberal bir sol parti içerisinde toplanmayı başardılar. Ancak 1884'de ilk parlamenter hükümeti kurduğu zaman Sol, genel oy hakkına karşı çıktı. Nihayet 1890'larda başlayan işçi-sınıfı eylemleri Liberalleri İsveç kralhğına karşı verecekleri son savaş için halkı birleştirebilirler umuduyla bu konuda ödün vermeye yöneltti.[27] Erkeklerin hemen hemen tamamı 1889'da oy hakkını kazanmış bulunuyordu ve onları onbeş yıl sonra kadınlar izleyecekti.

İsveç: 1907'de Muhafazakar bir hükümetin, ikinci meclis seçimleri için erkeklere eşit oy hakkı tanıması için, sosyal-demokrat ve liberallerin onbeş yıl süreyle bu uğurda bir kampanya yürütmeleri gerekmişti. Oysa bu meclisle birinci meclis aynı yetkilere sahip bulunuyordu ve birinci meclisin üyeleri, iki dereceli ve en zengin seçmenlerin kırk oy kullanabildikleri bir seçim sistemi ile belirlenmekteydi. Belediye seçimleri sözkonusu olduğunda ise, liberal tarım burjuvazisinin bile altsınıflara(tabakalara) eşit oy hakkının tanınması konusunda önemli kayıtlarının bulunduğu görülüyordu ve bu yüzden Muhafazakarların bu konuda diretmekten vazgeçmeleri için, 1918 sonlarında bir işçi sınıfı ayaklanması tehlikesiyle yüzyüze geldikleri bir bunalım ortamı yaşanması gerekmiştir. Kadınların oy hakkı ise tersine, yoğun bir çatışmaya yol açmaksızın kabul edilecekti.

İsviçre: İsviçre kantonlarının geleneksel oligar-

şileri yerlerini 1830 ve 1840'larda ve birçok durumda silahlı ayaklanmalar sonunda, zanaatkar, köylü ve küçük burjuva aydın kesimlerden erkeklerin katıldığı demokrasilere bıraktılar. 1847'de patlak veren ulusal iç savaş hernekadar, demokratik haklardan çok, ulusal birleşme ve mahallî kiliselerden birine bağlı kalma alternatiflerinden birini seçme konusunda çıktıysa da, aslında bu iki mücadele aynı devrimin iki farklı aşamasını oluşturuyordu. 1850 federal anayasası erkekler demokrasisini yasaklıyordu; fakat bu yasağı kurumsallaştırabildiğini söylemek çok zordur; çünkü anayasanın kabulünü izleyen on yıl boyunca kantonlarda ayaklanmalar ve karşı-ayaklanmalar birbirini kovaladı durdu.[28] Bu sürecin hangi tarihte tamamlandığını saptamak da son derece güçtür. Çünkü birkaç onyıl süreyle, kantonların devlet aygıtları bir dizi, ince sindirme ya da kandırma yöntemi ve bazı önemli yasal istisna hükmünü —iflasa, vergi ödemeye v.b. ilişkin hükümlerdi bunlar...— uygulamaya devam etmişlerdir. Örneğin Bern'de 1874'de erkek nüfusun % 25'i bu yollarla fiilen oy hakkını kullanmaktan alıkonulabilmekteydi.[29] Belki de erkekler demokrasisinin kuruluş tarihi olarak kabul edebileceğimiz en kesin tarih, ilk kez, doğrudan seçim amacı temel alınarak seçmen kütüklerinin düzenlendiği yıl olan 1879'dur. 1940'da Nazizme şirin görünmek için Komünist Partisi yasaklandı. Fakat savaşın gidişatı değişince, İsviçre erkekler demokrasisinin gidişatında da değişme oldu ve parti 1944'de Emek Partisi(Party of Labour) adı altında yeniden örgütlendi. Ancak kadın haklarına, İsviçre'nin egemen demokrasi anlayışında yer yoktu. Öyle ki, erkeklerden oluşan siyasi kadrolar(establişhment) 1950'de kadınlara da oy hakkını tanıma kararı aldıkları halde, sadece erkek seçmenlerin katıldığı referandum oylaması(sexist referanda) bu hakkın tanınışını 1971'e dek erteledi.

İngiltere:(Birleşik Krallık) 18. yüzyıl ortalarında İngiltere, İsveç'le birlikte, parlamenter krallık haline gelen ilk devletlerden birisi oldu. Sınai kapitalizmin beşiği olan İngiltere aynı zamanda işçi sınıfının ilk demokratik kitle eylemlerine tanık olan toplum olmuştur... tıpkı böyle bir hareketin tarihte ilk kez ezildiği yer de oluşu gibi (1840). Erkeklerin oy hakkı 1867 ve 1884'de önemli ölçüde genişletilmiş, ama az çok eşit ve genel denebilecek bir oy hakkının, Liberal bir hükümet tarafından tanınması için 1918'i, yani savaş yıllarını beklemek gerekmiştir. Savaş öncesinde önlenmesi başarılabilen kadınların oy hakkıyla ilgili olarak da yine aynı yıl, erkeklerin sahip olduğundan daha dar bir çerçevede oy hakkını tanıyan önlemler kabul edilmiştir. Kadınlara eşit siyasal haklar, ilk azınlık İşçi hükümetinin bu yoldaki çabalarının başarısız kalması sonucunda, 1928'de Muhafazakarlar tarafından verilecektir. Ve nihayet 1948'de İşçi hükümeti, etki alanı pek de geniş olmayan, birden fazla oy hakkına sahip olma durumlarına bir son vermiştir.

Amerika Birleşik Devletleri: Amerika'nın demokrasiye kavuşmak için kaydettiği yol, gerçekten de çok dikenli bir yoldur. Ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında, başlangıçta varolan mülkiyetle ilgili kısıtlamaların kaldırılması doğrultusunda başlayan ve 1855'de Connecticut'ta, 1857'de Massachaussetts'de ilk örnekleri verilen mücadele bir süre sonra, yoksul İrlanda göçmenlerini seçimlerden alıkoymak üzere kabul edilen okur-yazarlık testleri nedeniyle sekteye uğramıştır.[30] Anayasaya getirilen Onbeşinci Değişiklikle kuzey eyaletlerinde yaşayan siyahlara oy hakkı tanınmış, fakat bu hükmün güneyde yürürlüğe konulabilmesi için üzerinden bir yüzyıl gibi bir süre geçmesi gerekmiştir. Burada(güneyde) gerek siyahları gerekse yoksul beyazları oy vermekten alıkoymak üzere, bilinçli olarak, birtakım sandık-vergileri, dolambaçlı yollardan uygulanan okur-yazarlık kısıtlamaları ve hattâ yarı-resmî sindirme yöntemlerine başvurulmuştur. Bu uygulamaların ardında sadece ırkçı bir ideoloji yatmıyordu; asıl amaç yüksek burjuvazinin bir tek parti rejimi kurmasını mümkün kılmaktı ki bunda yarım yüzyıl kadar başarılı da olunmuştu.[31] Kuzey eyaletlerinde okur-yazarlık testleri bir süre sonra etkinliğini yitirmeye yüz tuttu. Fakat bunun yerine kabul edilen ve seçmenin, seçimden önce gidip şahsen seçmen kütüğüne yazılmasını öngören kuralın, alt-tabakaların seçimlere katılmaktan alıkonulması konusunda çok daha etkin olduğunun anlaşılmasında geç kalınmayacaktı. Nitekim Massachaussetts'de okur-yazarlık testleri nedeniyle, 1908 başkanlık seçimlerinde erkek seçmenlerin % 4'ü oy hakkından yoksun bırakılmış iken, aynı seçimlerde seçmen kütüğüne yazılmayı ihmal ettikleri için oy veremeyenlerin oranı % 13'e ulaşmaktaydı.[32] Kuzeyde uygulanan bu, kütüğe yazılma koşuluyla güneydeki tek parti rejiminin birlikte doğurdukları sonuç, 1876-1900 yılları arasında başkanlık seçimlerinde % 75-80 dolaylarında olan seçime katılma oranının, bu yüzyılda ortalama % 60'a kadar düşmesidir.[33]

Kuzey devletlerinde beyaz ve siyah kadınlar oy hakkını aynı zamanda ve Birinci Dünya Savaşından hemen sonra elde ettiler. Fakat Onbeşinci Anayasa Değişikliğinin, federal hükümet tarafından güney eyaletlerinde yürürlüğe konulması ancak, 1960'ların sonlarında ve güneyde zaman zaman şiddetle karşı konulan sivil haklar mücadeleleri ile kuzeyde getolarda patlak veren ayaklanmaların hükümeti buna zorlamasından sonra olmuştur. Onbeşinci Anayasa Değişikliği, cumhuriyetin yüzüncü yılını tamamlamasına az bir zaman kala kabul edilmişti; ABD'nin gerçek anlamda bir burjuva demokrasisi niteliğini kazanabilmesi ise, cumhuriyetin ikiyüzünce yıl kutlama törenlerine ramak kala mümkün oldu.

NEW LEFT REVIEW No: 103, s. 3-4)

(Devam edecek)

[1] J S. Mill, «Considerations on Representative Government», **On Liberty and Considerations on Representative Government,** Oxford, 1946, içerisinde. Özellikle s. 217 ve devamı.

[2] Devletın iktidar aygıtının sahip olduğu sınıf karakteri sorunuyla ilgili olarak bkz. Göran Therborn, **State Power and State Apparatuses** (Bu adla çıkması düşünülen kitap, 1978 yılında NLB'dan **What Does the Ruling Class Dox When It Rules** adı altında yayımlanmış bulunuyor.)

[3] Demokrasinin bu önemli yönleri üzerinde bu yazıda uzun boylu durmuyoruz. Batı ülkelerindeki durumu kuşbakışı gözden geçiren çok iyi bir kaynak için bkz. F Castberg, **Freedom of Speech in the West,** Oslo, London, 1960.

[4] Sorunun bu yanı, Amerika ile ilgili olarak A. Wolfe'un **The Seamy Side of Democracy,** New York, 1973, adlı eserinde elde alınıyor.

[5] **Devlet ve Devrim**'de burjuva demokrasisini kötüleyen eleştirisini geliştirirken Lenin bir ara, kapitalizmle demokrasi arasındaki ilişkiye de şu ünlü deyişle değinir geçer: «Demokratik bir cumhuriyet, kapitalizmin içine sığınabileceği en iyi kabuktur.» (**Selected Works,** Moskova, 1947, Cilt II, s. 149) Daha sonra da Engels'ın, «servetin» iktidarını en iyi, «görevlileri parayla satın alarak» ve «hükümetle borsa arasında bir ittifak kurarak» sağlama atacağı yolundaki gözlemlerine kısaca atıfta bulunur. Bu yöntemlerin demokratık bir hükümet üzerinde, demokratık olmayan bır hükümet üzerinde olduğundan daha etkili olmasının nedenlerini ise, ne Engels ne de Lenın açıklıyor. Bu görüşler, Marksistler arasında, kapitalist demokrasinin tarihî gelişmesi ve işleyişi ile ilgili ciddi araştırmalara yol açacak yerde, kapitalizm altında demokrasinin nasıl bir işlev yerine getirdiği sorusu etrafında bır yığın kısır ve işlevcı spekülasyonun yapılmasına neden olmuştur.

[6] **Social Origins of Democracy and Dictatorship,** Boston, 1967.

[7] Bkz. S. Rokkan, **Citizens, Elections, Parties,** Oslo, 1970, bu bakımdan önemli bır katkıdır. Aynı gelenek içerisinde yer alan başka bazı yararlı çalışmalar da yine S. Rokkan'ın, J. Meyrlat tarafından derlenen, **International Guide to Electoral Statistics,** The Hague ve Paris, 1969, için yazdığı tarihî bölüm ile R. Rose (der) **Electoral Behavior,** New York, 1974'dür. Burada sözkonusu edilen sorunla ilgili olarak değinilmesi anlamlı olan bir başka çalışma da Peter Gehrlich'in Avrupa parlamenter rejimlerının kurumlaşmasını gözden geçirdiği, A. Kornberg (der) **Legislatures in Comparative Perspective,** New York, 1973 içerisinde yer alan «The Institutionalisation of European Parlements» adlı yazısıdır

[8] Bkz. R. Dahl, **Polyarchy,** New Haven ve Lon, 1971. Dahl'ın kitabında yer yer çok şaşırtıcı bazı olgusal hatalara rastlanılmakta. Örneğin, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra cınsiyet nedenıyle oy hakkından yoksun kılınma olayının yaygınlık derecesi (s. 29) ve Japonya'daki Melji Restorasyonu ile Alman Reich'ı arasındaki farklar (s. 42) bunlar arasında. Çalışmayı daha derinden zedeleyen bir başka nokta da, siyasal özgürlükle ilgili olarak uluslararası karşılaştırmalar yaparken Dahl'ın, günümüz ABD'si ile ilgili endişeler konusunda gösterdiği zaaf ve bu rasgele ve zaman zaman doğruluğu su götüren türden ölçüleri uygularken, inanılmaz derecede dıkkatsız davranabilmesidir. Örneğin, bir ülkede ulaşılabilecek en **ileri** demokratıkleşme ölçütü (maximum democratic score) olarak şu tanımı benimsemekte, Dahl, hiçbir tereddüt göstermiyor: «Parti yasağının olmayışı ya da aşırı veya anayasa-dışı partiler dışında hiçbir partının yasaklanmamış oluşu» (s 218) Öte yandan, de Gaulle Fransası ile Somoza yönetimındeki Nıkaragua'ya aynı toplam demokratıkleşme ölçütünün uygulanmasına karşı çıktığı halde, Amerikan sıyasal bilımının bu saygın kişisinin kendini, Fransız parti sistemini «güçlü fakat, çoğunluk kazanmaktan acız bır muhalefeti bulunan» dıye sınıflamaktan alıkoyamadığı da görülüyor (s. 244) Doğrusu, bu durum karşısında insanın, en ıyi burjuva siyaset analizinin bile bilgeliğini, basıt amprık gözlemden başka bır kaynaktan aldığını düşünesı geliyor. Bütün bu ağır zaaflarına rağmen, **Polyarchy,** hiç tartışmasız, değerli bir eser olma durumunu da korumakta

[9] Burada, oy hakkı sorunuyla ilgili olarak üç ders kitabına değınmek yerınde olur. Bunların her üçünde de tarıhî bölümlere yer verilmiştir. Georg Meyer, **Das parlamentarische Wahlrecht,** Berlın, 1901; Karl Braunias, **Das parlamentarische Wahlrecht,** 2 cilt. Berlin-Leipzig, 1932; Dolf Sternberger-Bernhard Vogel (der.), **Die Wahl der Parlamente,** Berlin, 1969. Ben bu sonuncunun, Avrupayı inceleyen, iki cildı bır arada çıkmış bulunan birinci cıldını görebildim. Burjuva demokrasısının gelişmesini inceleyen ender anayasa tarıhlerinden birisi, Herbert Tingten'ın **Demokratins seger och kris** (**Demokrasinin Zaferi ve Krizi,** Stockholm, 1930)' dir. Ancak, değerini hâlâ korumakta olan bu eser oldukça idealısttır ve sistematik bır analız olmaktan çok, kısa bir monografi niteliği taşımaktadır. H. Zwager'in eseri, **De Motivering van het algemeen kiesrecht in Europa** (**Avrupa'da genel oy ve çok parti rekabetine açık seçimlere geçilmesinin nedenleri,** Groningen, 1958) bundan da daha idealisttır.

[10] Lipset'ın denemesi ilk kez, **American Political Science Review**'un Mart 1959 sayısında yayımlanmış olup, aynı sosyolojik kestirmeciliği sergileyen başka yazılarla birlikte okunmak istenıyorsa, C. Cnudde-D. Neubauer (der) **Empirical Democratic Theory,** Chicago, 1960 içerisinde de bulunabilir. Lıpset'ın yazısı, «Some Social Reqısites of Democracy: Economic Development and Political Legitımacy» adını taşıyor. Olguları saptırmasına bir örnek vermek gerekırse; «ABD ve İngiltere, işçilere yurttaşlık (yani oy) hakkını 19. yüzyılın başı ve ortalarında tanımışlardır» önermesi (s. 173) hatırlatılabilir. Bunun doğru olmadığını çok kişi biliyor. Bız de yazının daha ılerikl bölümlerinde, tarihî gerceklerin aslını anlatmaya çalışacağız.

[11] Bu çalışmalardan bazıları özellikle anılmaya değer P. Campbell, **French Electoral Systems and Elections slance 1789,** Londra, 1965; L.P. Charnay, **Le suffrage politique en France,** Paris, 1965; H. Boeberbach, **Die Wahlrechtsfrage im Vormärz,** Düsseldorf, 1959; G. Wagel, **Die Wahlrechsfrage in der Gescichte der deuschen liberalen Parteien, 1848-1918,** Düsseldorf, 1958; M. Weiss, **Die Ausbreitung des allgemeinen und gleichen Wahlrechts in der westlichen Häalfte der Habs-**

bourgmonarchie, Heidelberg, 1965; W. Gillette, **The Right to Vote,** Baltimore, 1965; M. Kousser, **The Shaping of Southern Politics,** New Haven ve Londra, 1974; J. Sigler, **American Rights Policies,** Homewood, III, 1975; D. Verney, **Parlimantery Reform in Sweden 1866-1921,** Oxford, 1957; C. O'Leary, **The Elimination of Corrupt Practices in British Elections 1868-1911,** Londra, 1962.

[12] Savaş sonrası Japonyası, kırsal seçmenlerin ağırlıklı bir biçimde temsil edilmeleri olayına gösterilebilecek en anlamlı örnek. Çünkü bunun amacı, 1949'da sağ-kanat Liberalleri iktidara getirmek (466 sandalyeden 264'ünü kazanan bu parti oyların ancak %43.8'ini almış bulunuyordu...) ve altmışlar ve yetmişlerde de iktidarda kalmalarını sağlamaktı. J.A. Stockwin, **Japan: Divided Politics in a Growth Economy,** London, 1975, s. 55, 91 ve devamı.

[13] Louis Napoleon'un 18-Brumaire'inden sonra kurulan siyasal sistem, fevkalade bir tarih incelemesine konu olmuştur: T. Zeldin, **The Political al System of Napoleon III,** Sioletti rejimiyle ilgili bilgiler için esas olarak G Carocci, **Giolitti e l'età giolittiana,** Turin, 1961'dan yararlandım.

[15] 1901'de Avustralya'da yaşayan 3.750.000 nüfustan 40 000'i Asyalı idı Bkz. A.T. Yarwood, **Asian Migration to Australia,** Melbourne, 1964, s. 163.

[16] D.G. Cole, **A History of Socialist Thought,** Cilt III, Bölüm 2, London, 1956. s. 621 ve devamı

[17] L. Lorwin, «Belgium», Robert Dahl (der.), **Political Opposition in Western Democracies,** New Haven ve London, 1966, s. 158.

[18] Sternberger - Vogel - Nohlen, **Die Wahl der Parlamente,** a.g.e., Cilt I, 1, s. 93

[19] **A.g.e.,** s. 119-20.

[20] Resmî Kanada anti-komünizmiyle ilgili, insana parmak ısırtacak türden bazı bilgiler elde etmek için, Kanada Kraliyet Atlı Polisi tarafından yayımlanmış bulunan küçük bir kitapçığa, **Law and Order in Canadian Democracy,** Ottawa, 1952, Bölüm 12 ve 13'e bakmak yeterli

[21] S. Nordenstrong, **L. Mechelin,** Cilt II, Helsinfors, 1937, s. 334. Mechelin o sırada, Finlandiya'nın en önde gelen siyaset adamıydı.

[22] **A.g.e.,** s. 386 ve devamı.

[23] Charnay, **a.g.e.,** s. 143-75

[24] 1919 seçimleriyle ilgili bu değerlendirme, C. Seton-Watson'un **İtaly from Liberalism to Fascism,** London, 1967, s. 574'e dayandırılmıştır.

[25] J. Maki, **Government and Politics in Japan,** London, 1962, s. 78 ve devamı.

[26] W.H. Oliver, **The Story of New Zealand,** London, 1960, s. 157; P. Grimshaw, **Women's Suffrage in New Zealand,** Aucland, 1972. Buradaki en güçlü kadın örgütü, Hristiyan Yeşılaycıları Kadınlar Birlığı (Women's Christian Temperance Union) idi.

[27] Genel erkek oyunun Sol partının programına girişine zemın hazırlayan ulusal koşullar, partinin resmî tarihinde anlatılmaktadır: J. Worm-Müller ve dığerleri, **Venstre i Norge,** Oslo, 1933, s. 124 ve devamı.

[28] V. Gitormann, **Geschichte der Schwiez,** Thayngen-Schaffhausen, 1941, s. 51 ve devamı

[29] E. Gruner, **Die Partein in der Schwiez,** Berne, 1969, s. 181.

[30] Sigler, **a.g.e.,** s. 113-14.

[31] Bu tezi, ciddi bır araştırmaya dayanarak, Morgan Kousser sunuyor. **A.g.e..**

[32] A. Holcombe, **State Government in the United States,** New York, s. 149.

[33] W D. Burnham, «The United States», Rose (der.), **Electoral Behavior,** a.g.e., s. 677.

Birikim 50-51/44

Yabancılaşma Teorisinde Klasik Öğretiler

Yabancılaşma kavramı dünya literatüründe birkaç yüzyıldır yer almaktadır. Özellikle dinbilim kitaplarında işlenen yabancılaşma konusu lâik felsefeye Hegel ile, iktisat ve siyaset alanına Marx ile girmiştir. Bu düşünürlerin etkisiyle de toplumsal bilimlerin pek çok disiplininde temel konulardan biri olmuştur. Hele Batı ve özellikle A.B.D. kaynaklı çağdaş bilimsel araştırmalarda en fazla kullanılan kavramlar arasındadır yabancılaşma. Böylesine ilgi çeken bir konuyu enine boyuna ele almadan önce belki yapılacak ilk şey yabancılaşma kavramının içeriğini tanımlamak, nasıl ve kimler tarafından kullanıldığını belirtmek olacaktır. Bu döküm, kaçınılmaz olarak, yabancılaşma kavramının felsefe ve toplumsal bilimlerde ya da felsefeden toplumsal bilimlere doğru evriminı de belirliyecektir.

Yabancılaşma (alienation) ya da uzaklaşma (estrangement) felsefe tarihinde Plotinus'un öğretisine kadar götürülebilir. Plotinus'un «çıkış» öğretisinde sonsal (nihaî), tanımlanamayan bir kaynaktan ya da ilkeden sınırlı varlıkların çokluğuna geçiş olarak öngörülen evrensel bir ilerleme vardır. Bölünemeyen, duyumlanamayan «Bir», aşama açılarak en altta Bir'e antitez olan doğal alemdeki maddeye kadar bağlanan bir evrensel katmanlaşmayı doğurur. Bu yeni-Platoncu spekülasyon erken Hıristiyan dinbilimini de etkileyerek hellenistik çağa damgasını vuran Hıristiyanlık ve yeni-Platonculuğun kaynaşmasına yol açmıştır. Örneğin, maddenin günah ilkesi ile ilişkilendirilmesi, Augustine'in dinbiliminden geçerek Hıristiyanlığın Luther tarafından yapılan yorumuna yansımış, onun önemli bir parçasını oluşturmuştur. Alman Protestan geleneğini etkileyen bu görüş(ler) 19. yüzyılda Hegel ve Feuerbach'ın felsefelerinde lâik bir temele oturmuştur (Lichtheim, 1968).

Özellikle 1808'de yayımlanan *Phenomenology* adlı olgunluk çağı eserine kadar «yabancılaşma» Hegel'in (1961) düşünce sisteminde merkezî bir yer tutmaz. *Fenemonoloji*'nin giriş bölümlerinde Hegel, sağduyu hakkındaki yaygın kanılara ve doğa bilimlerinin dünyanın insan bilincinin dışında birbirinden kopuk, nesnelerden oluştuğu biçimindeki basitleştirilmelerine karşı çıkmıştır. Ona göre, düşünen özneler olarak oluşum halindeki insanla ilişkili olmayan hiçbir gerçek olmaz. Gerçek, insanın gerçeğidir. Doğa dünyasının sözde nesnelliği aslında bir yabancılaşmadır. Çünkü bu görüntüler ardında insanın görevi kendi öz hayatını keşfetmek ve her şeyi kendi öz-bilincinin bir niteliği olarak gözlemlemektir. Aynı ilke sanat ve din gibi alanları içeren kültür dünyası için de geçerlidir. Eğer bu alanlar insandan bağımsız olarak düşünülürse, ancak onların sonsal (nihaî) anlayışta bütünleştirilmesi ve Mutlak Bilgi içinde toplanmasıyla önlenebilecek pek çok yabancılaşmalara yol açılacaktır. Bu süreçte merkezî aktör Hegel'e göre Ruh'tur. Onun öğretisinde Ruh kendini geliştiren gerçeklik'tir. Ruh önceleri kendi dışında olduğuna inandığı bir dünya yaratmıştır. Ama daha sonra bu dünyanın kendi ürünü olduğunu anlamıştır. Dünya yalnızca onun eyleminin içinde ve sonucunda vardır. Bu sürecin başlangıcında Ruh kendini dışladığının ya da yabancılaştırdığının farkında değildir. Ancak yavaş yavaş Ruh dünyanın kendi dışında olmadığını kavramıştır. Hegel'e göre yabancılaşma işte bu kavrayışın eksikliğinin sonucudur. Yabancılaşma ancak insanlar tümüyle özbilinçlerine kavuştukları, kendi çevrelerinin ve kültürlerinin Ruh'tan kaynaklandığını anladıkları zaman son bulacaktır. Özgürlük bu anlayışta yatmaktadır ve özgürlük tarihin amacıdır (Hegel, 1961).

Hegel'in bu öğretisi geniş yankılar uyandırmıştır. Ne var ki öğrencileri onun yabancılaşma konusundaki görüşlerini özgül sorunlara uygulayınca birçok çözüm sorunu ortaya çıktı. Bunun üzerine onun diyalektik ve olumsuzluk kavramlarını ön plana çıkararak yabancılaşma üzerindeki düşüncelerine din ve siyaset alanında karşı çıktılar.

Onun bu radikal öğrencilerinin başında Bruno Bauer gelir. Bruno Bauer, ustasının yabancılaşma anlayışını dine uygulamış ve şöyle bir sonuca varmıştır: Dinî inançlar, özellikle Hıristiyanlık, insanın bilincinde bu bilince ayrı bir güç olarak karşı çıkarak, bölünme yaratıyor. Böylece din, kendinden yabancılaşmış öz-bilince ilişkin bir tutumdur. İşte bu bağlamda Bauer kendinden yabancılaşma» kavramını felsefeye kazandırmıştır. Bu terim Genç Hegel'ciler tarafından hemen benimsendi ve kullanılmaya başlandı. (McLellan, 1973:34).

Hegel'in etkisinde kalan Bruno Bauer gibi Ludwig Feuerbach da yabancılaşmanın dinsel cephesiyle ilgileniyordu. Feuerbach'a göre din, insanın temel istek ve güçlerinin yansımasından başka bir şey değildir. Tanrı'ya atfedilenler aslında insanın kendi nitelikleri olduğundan insan kendisin-

den uzaklaşmış ve sonunda da yabancılaşmıştır. (Arvon, 1957)

Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* (1841) adlı eseriyle düşün alemine açılan öğretisinin temel görüşü, dinin, özellikle Hıristiyanlığın, nesnel özünün insanın özünden, yani duygudan, başka bir şey olmadığıdır. Şu halde dinbilim kökende antropoloji ile özdeştir. Ama bu psikoloji ile bir hayli yüklü antropolojidir.

Önceki eserinden iki yıl sonra, 1843'te yayımlanan *Felsefenin Reformu İçin Ön Tezler* ile *Geleceğin Felsefesinin Temelleri* adlı kitaplarında Feuerbach, Hegel'in felsefesinin tıpkı din gibi yabancılaştırıcı bir güç olduğunu vurguluyordu. Ona göre dinbilimin temeli antropoloji, fakat spekülatif felsefenin temeli dinbilimi idi. Bu ilişkiyi kavrayamadığı için Hegel'in felsefesinin en büyük yanlışı dinbilim açısından dinbilimi yadsımasıdır. Bu yüzden de fikirlerin kısır döngüsünden çıkıp varlığın özne, düşüncenin yüklem olarak ele alınacağı düşünce ve varlık arasındaki ilişkiyi anlamamıştır.

Hegel, Bruno Bauer ve Ludwig Feuerbach'ın oluşturduğu laik felsefe zincirinin Marx'a varmadan önceki son halkası aslen bir haham olan Moses Hess'tir. Hess, Feuerbach'ın fikirlerini ekonomi alanına taşımış ve 1844 yılında yayımlanan *Paranın Özü Üzerine* adlı eseriyle, paranın insanın yabancılaşmış özü olduğu düşüncesini ortaya atmıştır.

İşte Marx bu felsefe geleneğinden geçerek gelmiş ve bulduğu birikimden de alabildiğince yararlanmıştır.

Marx'ta yabancılaşma özel mülkiyetin çıkması ve işbölümü olgularından kaynaklanmaktadır. İşbölümü (emek ve sermaye ayırımı) içinde yeri ve ekonomik rolü saptanan insan çalışma biçimini düzenlemekten ve emeğinin ürünlerinden yoksun kalır; kendinden ve başka insanlardan uzaklaşır. Kapitalizmde Marx'a göre işçiler işi bir yaratma değil, baskı süreci olarak deneyimlerler. Zora dayanan emek bir «yabancılaştırıcı araç» olan paranın bütün değeri yüklenmesi ve insanın değerini düşürmesi nedeniyle kişisel ilişkileri insanlık dışı kılar. Fakat yabancılaşma neden olur?

Marx'ın yabancılaşma konusunda en fazla yazdığı *Paris Elyazmaları*'ndaki (1844) iki bölümdür. Marx bu çalışmalarda «yabancılaşmış emek» kavramı üzerinde durur ve işçi ile onun ürünü arasındaki ilişkiyi inceler. Ona göre, insan öz-varlığını çalışmada bulan bir canlı türüdür. Fakat denetleyemediği iş sürecinde bu özü kendisinden uzaklaştırılır. Bu şöyle olur: çalışan insan emeğini, emeğiyle yeniden-ürettiği hayatını ürünü olan nesneye koyar. Fakat artık hayatı kendisine değil nesneye aittir. Alınır-satılır bir mal olarak beliren emek ya da insan hayatı nesnelleşir. Böyle nesnelleşerek gerçekleşen emek, ürünü olan nesneyi kavbetmek ve ona tutsak düşmek durumundadır. Başka bir deyişle emeğin gerçekleşmesi onun (gerçekleşmenin) yitirilmesidir. Emekçi «ne kadar zenginlik yaratsa o ölçüde yoksullaşır» (Marx, 1968:107-108). Bu süreçte ya da bu yolla, çalışanın sadece kendi hayatı için değil, işi (hayatı) için son derece zorunlu olan nesneler de kendinden gasp edilir (s.107-108). İşte, çalışanın proleterleşmesi bu sürecin sonucudur.

Nesneler dünyasının değeri artarken, insanlar dünyasının değeri doğrusal bir oranda düşmektedir. Yabancılaşmış emek ve onun içinde hapsolduğu ürünleri giderek gerçek üreticinin kendisini tanıyamayacağı bir dünya oluşturur. Bu durumun doğal sonucu şudur: İnsan mülk edindikçe kendinden uzaklaşır ve yabancılaşır.

Görülüyor ki, Marx'ın eserinde, insanın temel faaliyeti olan (ama artık denetleyemediği) iş, çalışma biçimi, onun hem doğadan hem de kendisinden uzaklaşmasına yol açmaktadır. Şu halde başkalarının (Marx Romantikler diyor), hayat sürecinin artan akılcılığından ve uzmanlaşmasının sonucu saydıkları yabancılaşma, Marx'a göre toplumun eseridir. Kaynağı da özellikle çalışanın, çalışmayan, başka bir deyişle, kapitalist tarafından sömürülmesidir.

Bu teşhis Marx'ın tüm teorik örgüsünün içine girmiş ve daha sonraki eserlerinde açıkça belirtilmese bile sonuna dek etkisini sürdürmüştür.

Marx, 1844 defterlerinde, insanın doğaya emeğiyle daha egemen oldukça, üretme sevincini ve ürününü kullanmayı bu egemenlik sevgisi için terketmesinin ne kadar düş kırıcı olduğunu belirtiyor ve soruyordu: «Doğayı fethetme gücünü kazanırken insan kendini yönetme gücünü nasıl kavbetti?» «Nasıl, soruyoruz nasıl insan emeğini dışlar ve onu yabancılaştırır?» Bu yabancılaşma insanın gelişmesi sürecinde nereden kaynaklanmıştır?

Bu soruları hevecanla sorduktan sonra Marx, «şimdi bu... ilişkileri daha yakından ele alalım» demiş, ama ne yazık ki yazı bu noktada bitmiştir. (Struikte (ek) Marx, 1968:119). Hiçbir zaman da tamamlanamamıştır.

Öte yandan tarih öncesine ve antikiteye ilişkin çalışmalarında Marx özel sektörün evriminde toprak ögesinin üzerinde önemli bir etmen olarak durdu. Özel olarak sahip olunan toprak parçalarındaydı ki tarihte ilk kez köleler sistematik olarak kendi doyumluk ihtiyaçlarının ötesinde bir artık ürettiler. Toprak servet ile eş duruma geldi ve toplum mülkiyet temeline göre avrıştı. Fakat 1844 *Ekonomik ve Felsefî Elyazmaları*'nda Marx tarihî çalışmalarının tersine yabancılaşmayı mantıkî açıdan toprak mülkiyetinden önce görmüştür. Bu noktada şu öneriyi getiriyor: «Özel mülkiyetin kökeni nedir diye soracağımıza insanın gelismesi sırasında yabancılaşma nasıl ortaya çıktı dive sormak gerekir» (Struik'te Marx, 1968:118). Gerçekten nasıl? Marx bu soruyu da cevapsız bırakmıştır.

Ama çağdaş Macar filozofu Istvan Mésaros (1970) gibi düşünürler için insanın yabancılaşması ile mülkiyetin ortaya çıkışı ve işbölümü teorik ya da olgusal bakımdan önemli bir sorun değil-

dir. Çünkü insanın kendinden uzaklaşmasının aracı olan tarihin üretici güçlerinin, insanın yeniden insanlaşmasına hizmet etmesi, insanlığın özgürlük mücadelesinin bir parçasıdır ve bu diyalektik karşılıklı etkileşim açısından değerlendirilmelidir (s.155).

Amerikalı filozof Bertell Ollmann'a (1971) göre de Marx toplu mülkiyetten özel mülkiyete ilk geçişin «ayrıntılarını» bize hiçbir zaman vermediğine göre konu ile hiç olmazsa tarihî açıdan hiç uğraşmayalım. Ama Ollmann'ın kendisi de Marx'ın tarihçilere bıraktığı korkutucu ikilemin farkındadır. Şöyle yaklaşır soruna: Eğer özel mülkiyet ve işbölümü eş ifadelerse (Marx'ın deyimi) ve özel mülkiyet «yabancılaşmış emek» tarafından üretilen nesneleri tanımlamak için Marx tarafından kullanılan terimse, bunlardan ilk önce hangisinin geldiğini bulmamız gerekir. Acaba özel mülkiyet mi insanı yabancılaştırmıştır, yoksa yabancılaşmamış insan mı özel mülkiyeti yaratmış ve böylece kendi yabancılaşmasının koşullarını hazırlamıştır?» (s.163-164).

Marx'ın kendisi de bu sorunun cevabını aramıştır. *1844 Elyazmaları*'nda şöyle yazar:

> «Özel mülkiyet böylece yabancılaşmış emeğin, işçinin doğa ve kendiyle olan dışsal ilişkisinin ürünü, sonucu ve kaçınılmaz neticesidir. Özel mülkiyet buna göre yabancılaşmış emek —yani yabancılaşmış adam, uzaklaşmış emek, uzaklaşmış yaşam, uzaklaşmış adam— kavramından çözümleme ile çıkar. Doğru, biz yabancılaşmış emek (yabancılaşmış yaşam) kavramını politik ekonomiden özel mülkiyetin devinimi sonucu çıkardık. Fakat bu kavramın incelenmesiyle, özel mülkiyet, yabancılaşmış emeğin kaynağı, nedeni olarak belirse bile, tıpkı tanrıların başlangıçta insanın zihinsel karışıklığının nedeni değil, sonucu olması gibi aslında onun [yabancılaşmış emeğin] sonucu olduğu ortaya çıkar. Sonra bu ilişki karşılıklı olur.» (Struik'de Marx, 1968:117).

Bu anlamda özel mülkiyet yabancılaşmış emeğin ürünüdür, ama aynı zamanda emeğin kendini yabancılaştırdığı, yabancılaşmasını gerçekleştirdiği araçtır. Marx'ın koyduğu şekilde ikisinin arasındaki mantıkî bağ birinin öbürü olmadan ortaya çıkmasını ve tarihî bir öncelik ilişkisini kurmayı imkansız kılıyor. Bu durumda sorun geleneksel neden - sonuç ilişkisi yerine iki gücün hem kendileri hem de aynı zamanda bir başkası olduğu diyalektik bağlam içinde görülmelidir (Diggins, 1977:177).

Marksist bilgi teorisi içinde böyle ayrıcalıklı bir yer verilince özel mülkiyetin tarih sahnesine çıktığını, açıldığını, büyüdüğünü, geliştiğini genelde her şeyle ilişkilendiğini ve özelde hiçbir şeyde(n) ortaya çıkmadığını benimsemek gerekir. Böylece, özel mülkiyetin bu «gizi» felsefî açıdan aydınlığa kavuşur ama tarihî açıdan hiçbir çözüme varmaz.

Bu temelden çıkarak Marx gerek *Kapital*'de (1967), gerekse *Grundrisse*'de (1973) sömürü ve yabancılaşmanın, kendisi insan gayretinin bir sonucu olan özel mülkiyetten kaynaklandığı üzerinde ısrar eder. Ayrıca tüketim etmeni dahil, niçin «insanın durumuna» katkıda bulunan öbür etmenlerin analiz dışı bırakılması gerektiğini de açıklar:

> «Bireyin üretimi ilk başta doğanın tüketim için sunduğu hazır nesneleri derleyerek kendi vücudunun yeniden-üretimiyle sınırlı olduğu halde biz mülkiyeti niçin tüketime değil de üretim ilişkilerine, koşullarına indirgiyoruz? Yegâne görevin *bulmak* ve *keşfetmek* olduğu yerde bile bu çabucak zor ve emek —avcılık, balıkçılık ve hayvancılıkta olduğu gibi— ve bireysel düzeyde belirli yeteneklerinin üretilmesini (yani geliştirilmesini) gerektirir (Marx, 1973:492).

Bu noktada Thorstein Veblen Marx'a temel eleştirisini yöneltir. 1914 yılında yayımlanan *Çalışma İçgüdüsü ve Endüstriyel Sanatların Durumu* adlı eserinde Veblen, genç Marx'ı da çok ilgilendiren bir konuyu, çalışma içgüdüsünün bastırılması olgusunu incelemiştir.

Veblen'e göre bu süreç insanın özgürlük araçları üzerindeki özgürlüğünün kaybını simgeler ve modern kültürün en evrensel, en kökten değişimidir. Düşünür için yabancılaşmanın kaynağı özgür çalışmanın kaybıdır. Bunun nedenleri de üretimden çok tüketimde, servetin yaratılmasından çok edinilmesinde, malların yapılması ve sahip olunmasından çok ne duruma geldiklerinde yatmaktadır.

Marx ve Engels özel mülkiyetin işbölümünden kaynaklandığı ve artık değerin ürünü olduğu görüşündeydiler. Klasik iktisatçılar için mülkiyet, üretici emek ve toplumsal sözleşme temeline oturuyordu. Veblen ise özel mülkiyetin başlangıcını fetih eyleminde görmüştür.

«Mülkiyetin Başlangıcı» adlı makalesinde Veblen (1898:352-365) konuyu Marksist ve liberal görüşlerin dışına çıkarmış ve çağdaş antropolojik görüşlere bağlamıştır. Ona göre, birçok ilkel kültürde dışsal nesnelerin öznel algılanışı, mülkiyet ilişkisinden (onun toplumsal ve kişiler-üstü niteliğinden) çok daha içsel (kişiye özgü) bir duygudur. Eski kabile köylerinde giysi, süs, silah v.b. şeyler mal değil ilkel insanların elleri, ayakları, nabzatışı ya da vücut ısısı gibi bir şeydi. Varlığının organik bir uzantısıydı. Bu ilişkide sahip olmak ve mülkiyet kavramları geçerli olamaz.

O halde mülkiyet fikri nereden doğdu? Veblen'e göre onun kökleri ilkel komünizmin çözülmesinde olamazdı. Çünkü mülkiyet, mülk sahibi bir bireyin olmasını gerektirir. Belki komünalizm görece daha geç gelişen, önceki bir komünal olmayan evreye bilinçli bir tepki olarak oluşan düzendir. Şu halde sahip olma, «içgüdüsel bir kavram», insanın yapısında içkin olarak varolan bir düşünce olamaz. Tam tersine öğrenilmesi gereken ve edinilen/özümlenen bir kültürel alışkanlık olmak durumundadır.

Bir nesne kişilik-benzeri bağlamın (belirli bir kişinin uzantısı olmanın) dışına çıkmadan kabilede elden ele dolaşabilir Veblen'e göre. Nesnelerin kimin sahipliğinde olduğu bu denli karmaşık olan bir toplumsal ilişkiler ağında özel mülkiyet doğamaz (s.361-362). Ayrıca elinde bulundurmak her zaman mülkiyet anlamına da gelmez. Örneğin köleler efendilerinin aygıtlarını, yani üretim araçlarını, kullanmak için ellerinde bulundururlar ama onlara hiçbir zaman sahip olamazlar.

Yine de Veblen özel mülkün kökenini önce kölelik sonra da serflik kurumlarında görür. Başka bir anlatımla, mülkiyet özgür çalışmanın bittiği yerde başlar. Ama bu yaklaşımın kaba bir yakıştırma olduğunu Veblen de bilir ve çekinerek ekler: «Sahip olma, kullanma yasasının (geleneğinin) ortaya çıkmasından önce belirmemiştir. Fakat kullanma yasasının bir erkeklik uğraşı olarak ortaya çıkmasından hemen sonra da belirmemiştir» (s.361). 'Kullanma girişimleri ilk kez doğaya dönük olmuş, avlama, yetiştirme gibi bunu yapanları yaşatmaya yönelik, ürünleri topluca tüketilen bir uğraş zinciri oluşturmuştur. Bu süreçte şiddet ve egemenlik ilişkisi yoktur.

Veblen niçin gasp, biriktirme ve bu ürünlere bireysel olarak sahip çıkma gibi uygulamaların ilkel vahşiliğin barışçıl komünistik rejimlerinde görülemeyeceğini söyler. Önce, bu gibi olaylar kabilenin çözülmesine yol açar. Sonra da ilkel kabilenin dışarı karşı kendini koruyabilmesi için toplu savaşma yeteneğini/gücünü ayakta tutması gerekir. Bunun için de zaten son derece sınırlı olan doyumluk rızkını tümüyle ve toplu olarak tüketmesi gerekir (s.262).

Her ne kadar insanın toplu hayatı barışçıl vahşilikten barbar sömürüsüne evrilirken yağmacı ya da asalakça eylemleri artmışsa da, bireysel mülkiyet yağmadan doğmamıştır. Çünkü gasp edilen silahlar ve yiyecekler fetihçi grubun yaşaması için gerekirliğini sürdürmüştür. Bu yüzden de mülkiyet fikrinin doğması için ekonomik hayatın gelişmesinin malların yok olabilir değil, dayanıklı olma niteliğine ulaşması düzeyine gelmesi zorunluydu. Ama yine de ekonomik gelişme yeterli değil ancak gerekli bir koşuldur. Bolluk olgusu bile mülk fikrinin doğmasına kâfi gelmiyebilir.

Veblen'e göre mülkiyet olgusunu 19. yy. iktisatçılarının öğretisi aracılığıyla değil, daha doğuşunun başlangıcında anlamak gerekir. Sözü edilen toplumsal doğumun ise insan bilincinde bir değişmenin olmasını beklemesi gerekti. Bu değişiklik de ilkel sürünün (insan gruplarının) malları değil insanları gasp etmesiyle, onun ürünlerine değil, insanın kendisine el koymasıyla oldu (s.363-364).

> «Esirler komünal tüketim biçimine uymayan şeylerdi. Onlara kendilerini esir edenlerce el konulması, sahip çıkılması, grubun görünürdeki ortak çıkarlarını (hayat koşullarını, dayanışmasını) zedelemiyordu. Aynı zamanda, bu esirler, insan olmalarından ötürü, onları esir edenlerden bireysellik (kişilik) açısından farklı idiler. Nesnelerden farklı olarak onların (kişiliklerinin) dışında idiler. Bu yüzden de kolayca aynı kişilik yapısının içine sokulamıyorlardı.» (s.364).

Esirlerin çoğu Veblen'e göre kadındılar. Niçin kadın? Bunun teorisyen açısından cinsel bir önemi yoktur. Konu toplumsal ve pratiktir. Kadınlar silah taşımadıklarından tehlikeli değillerdir. Bakımları kolaydır. Daha kolay yönetilir ve çok iş yaparlar. Katkıları tükettiklerinden çoktur. Fakat en önemlisi kadınlar onu esir edene şeref getiren birer «kupa» ya da ödül değerini simgelerler. Kadın yağmalanan ama el koyana organik olarak bağlı olmayan, ortak olarak tüketilmeyen tek nesnedir ilkel toplumda. Bu yüzden ilk maldır.

İşte mülkiyet, önce esirlerle başlar, sonra da esir eden tarafından esirinin ürettiği şeylere el konmasıyla gelişir. Bu gelişme olgusunun doğmasına yol açar. Bundan sonra artık esir sahipleri bedensel olarak çalışmayacaklardır. Bedensel çalışmak, kölelik, düşük statünün bir simgesi haline gelecektir. Çalışmaya karşı gelişen bu nefret, çalışma içgüdüsünün ve çalışanlara karşı babacıl hoşgörünün yozlaşmasına da neden olmuştur (s. 364).

Veblen'in öğretisinde servetin ilk kaynağının/konusunun kadın olması, Marx'taki yabancılaşma olgusunun tarihî sırasını bozuyor. Ayrıca özel mülkiyeti yabancılaşmış emekten değil, göçebelerin, avcıların ve savaşçıların eylemlerine bağlıyor Veblen. Bu tutumuyla da Platon ve Aristo'dan Nietzche'ye ve Toynbee'ye uzanan Batı düşünce tarihine damgasını vurmuş, olan devletin başeğ(dir)me teorisine yaklaşıyor. Doğallıkla bu teori Marksistlerce benimsenmemektedir. Jürgen Habermas'a (1975) göre zaten bugün bu teori çürütülmüştür. Çünkü göçebelik ilk uygarlıklardan sonra ortaya çıkmıştır. O halde devletin doğuşunun daha başka, özgün nedenleri olmalıdır.

Yine de Veblen'in, Claude Lêvi-Strauss (1972) tarafından desteklenen antropolojik spekülasyonları, iç tutarlılığı bakımından değerlidir. Hatta erkek ve kadınların esir (ve mülk) edilmesinin, esirler tarafından üretilen nesnelere sahip çıkmadan önce geldiği teziyle Veblen Marx'ın bu konudaki düşüncelerini düzeltmiş olabilir. Bu da şu sonucu doğurur: Egemenlik ve sömürünün emeğin değer teorisi ile pek az ilgisi vardır, yani baskı ve zulüm yabancılaşmadan önce gelir. (Diggins, 1977: 123). Bu zaten onun en büyük katkısı olarak benimsenir toplumsal bilim teorisinde.

Ama Veblen de, Marx'ın vardığı şüpheli alana varır bu analizinde. İki teorisyen de ilkel toplumun, barışçı, komünal ve üretken olduğu varsayımından yola çıkmışlardır. Oysa sormak gerekir: «Doğal» insan (erkek) çalışmaktan hoşlanıyor idiyse, niçin kadınları kupa ya da ödül olarak esir etmek zorunluluğunu duydu? Niçin onları çalıştırıp, kendisinin üretken emek kullanmaya tenezzül etmediğini göstermek istedi? Eğer mülkiyet fetih ve gasp olgusundan çıktı ise Marx ve Veb-

len'in ileri sürdüğünün tersine insanın saldırgan ve edinici olduğu sonucuna mı varılmalı acaba?

Gerçekten de Veblen, insanın toplu hayatının başında barışçı bir ilkel evrenin varolduğunu benimseyince yabancılaşmanın nasıl doğduğu sorunsalının çözümünden de zorunlu olarak kaçamadı. Yabancılaşmanın koşulları ona göre özel mülkiyetin bağrında oluşmadı. Bunu iddia etmek «tehlikeli bir spekülâsyon» olacaktır (Veblen, 1898:149: idem, 1914). Aynı şekilde sanayicilerin eski zaman savaşçı reislerinin rolünü üstlendikleri «barbarca» geçmişin yalnızca bir devamı olarak gördüğü sanayi kapitalizmi de yabancılaşmanın başlangıcını belirlemez.

Ne de yabancılaşma Marx'ın öğretisinde olduğu gibi paranın «yabancılaştırıcı aracılığı»nda gösterir kendini ilk kez. Veblen parayı yabancılaşmanın özü değil, simgesi olarak görür. O'na göre yabancılaşmanın çekirdeği insanın üretkenliğinde yatmaktadır. Üretkenliğin temelinde de insana doğal olan çalışma içgüdüsü vardır. İşte çalışma içgüdüsünün/niteliğinin toplumsal alışkanlıklar, kurumlar tarafından (birikimli olarak) «kirlenmesi» sonucunda yabancılaşma doğar.

Sözü edilen «kirlenmenin» başlangıcı ilkel insanın doğal çevre (dünya) üzerinde çalışması, onu denetlemesi için anlaması ihtiyacında yatar. İnsan için anlamanın en kolay yolu da tanıdığı nitelikleri anlamak istediği nesnelere ve süreçlere atfetmektir. Antropomorfizme ya da animizme götüren bu tutum, ilkel insanın dışsal nesnelerle kendi yaratıcı (içkin sanatkârca) eğilimini yansıtması sonucunu doğurdu. Böylece doğanın kişiliksiz, hareketsiz olguları kişisel bir anlam kazandılar. Bu yolla insan bilgisi temel bir dönüşüme uğradı.

Veblen'e göre animizm günümüzde teknolojinin ilerlemesi ve pratik determinizm yüzünden sınırlanmıştır. Ama ortadan kalkmamıştır; sadece bilinç-üstüne yüceltilmiştir. Bu yüzden de insanlar dünyevi maddeler üzerinde çalıştıkça kafalarındaki animistik nitelikler daha ihtiyatlı, daha zekice, hünerli ve ideal biçimler alır Bu gelişme tek-tanrıcılığa, dört boyut içinde alabildiğine uzak fakat her yerde hazır ve nazır, sağlayıcı bir Yaratıcı'nın benimsenişine kadar varmış olabilir (Veblen, 1953: 58-59).

Veblen ve Marx'ın öğretileri arasındaki ikilem de buradan kaynaklanıyor. Marx insanın iş (çalışma) yoluyla insanı doğadan ayıran ikiliği yeneceği tezini benimsemiştir. Çünki insanın öznel eylemi, onun «doğayı insancıllaştırdığı» nesnel eylem sürecisinin kendisidir (Marx, 1968: 116-119). Veblen bu ikiliğin kaldırılabileceğine, insanın yalnızca değiştirerek doğayı anlayabileceğine inanmaz. Marx'a göre insan bilmek için eyleme geçmelidir. Veblen'e göre ise insan eyleme geçmek için anlamalıdır. Ayrıca ne anladığı, gerçek dünyanın kendisi de olmayabilir (Diggins: 1973:129). Veblen insanın gerçekte kavrayamadığı bir dünyada madde üzerinde çalıştığına inanır. Fakat bilimsel ilerleme için çok gerekli olan büyüsünden arınmış bir doğa insan için o kadar soğuk ve itici dir ki, o, kendi yaratığı olan nesnelere ve kuramlara insana benzer (kendine yakın) nitelikler, yorumlar atfetmeye başlar. Böylece de doğal ve değişebilir olanı kutsal ve değişmez kılar. O halde çalışma kendi içinde yabancılaşmanın (kendini kirletmesinin) tohumlarını taşır.

Yabancılaşma olgusu bir de Veblen'e göre, insanların birbirini verimlilik konusunda kıskandıkları zaman ve durumlarda (toplumsal koşullarda, yapılarda) ortaya çıkar. O zaman insan, emeğini üretmek (mal, ya da artık değer) için değil daha üst düzeyde statü kazanmak için kullanmaya başlar. Daha üstün bir statünün kazanılması da mallara sahip olmak ve onları biriktirmekten geçtiği için barışçıl hayattan (kültürden) rekabet ve çekişme haline varılır. «Kıskandırıcı belirginlik» paraya, servete dayanan bir kültür oluşturur. Bu kültür çalışmanın (içgüdü ve ya da üretim süreci olarak) daha fazla «kirlenmesine» yol açar. Artık çalışma ve üretim değil; elde etme (ve başkalarını bu yolla geçme) ve aylaklık belirleyici toplumsal değerler olurlar (Veblen, 1953: 29-40). Statü kıskançlığı ve yarışması tarafından belirlenen bir kültürde anlam ve değer, üretim sürecinde değil, güç ve kişisel nüfuz türü animistik nitelikler yüklenen (içermiş) mallar ve tüketim maddelerine verilir. Bu analiz sonucunda Marx gibi (Marx'ın kullandığı terim «nesnelleşme»dir), ama başka bir yoldan, emeğin «eşyalaşma»sı boyutuna varır Veblen.

Böylece insanın yabancılaşmasına neden olan iki temel zaaf belirmiştir. Veblen'e göre: ilk zaaf animizmin etkisidir. Animizm, insan aklının maddeye aracılık etmesi, bu yüzden de gerçeklerin nesneler olarak benimsenmesini önleyen zaafıdır insanın. Sonuç, olayları (süreçleri) ve nesneleri insanlaştırması (onlara insancıl nitelikler atfetmesi) ve toplumun akılcı bir biçimde kavranmasının imkânsızlaşmasıdır.

İkinci zaaf da, toplumun çalışmaya karşı olan küçümseme duygusudur. Buna yol açan da, verimlilik ve fayda ilkelerinin yarışma içgüdüsü tarafından kirletilmesidir. Yarışma ve başkalarını geçme temeli üzerine kurulu üretim sürecinde bireysel üretici tarafından üretilen mal başka bireyleri tatmin etmek amacına yöneliktir. Bu durumda o ürün, yaratıcı ve özgür çalışma sevincini kendi içinde bir amaç, içkin bir değer olarak taşımayacaktır, taşımaz.

Bir ürün sadece başkaları tarafından yapılan mallarla değiştirilmek için üretiliyorsa, işçi kendisi üretimde değil tüketimde gerçekleştireceğini sanır. O zaman kendisini çalışarak soktuğu bu durumdan satın alarak çıkmak ister. Böylece, aslında yüceltici ve insancıl olan çalışma içgüdüsü işçiyi kendisinin yabancılaştırılmasına katkıda bulunmaya zorlar. Bu durum onun sömürülmesinden çok «yarışmacı karşılaştırma» baskısı altında toplumsallaşmasından kaynaklanır (Diggins, 1973: 132).

Veblen insanın (toplumun) yabancılaştırıcı iki

zaafından ve onların yol açtığı kurtulma yollarını aramış ve kendine göre bulmuştur da. Kurtuluş «makina sürecinde»dir. Makina, düşünceden insan benzeri niteliklerinin tortusunu atar; işi çalışana değil, çalışanı işe uymaya zorlar (Veblen, 1973: 310). Makina, maddenin gerçeğini insan zihnini dolduran insan-benzeri gerçeklik açıklamalarının yerine geçirir.

Veblen, animizm ve doğaüstücülüğün yok edilmesi sonucunda Max Weber'in çok korktuğu bir şeyi, dünyanın büyüsünden sıyrılmasını, istiyordu. Ancak böylece büyü, din, milliyetçilik, tüketim kültürü, mülkiyet hakkı ve savaş gerçek (madde) ile deneyim arasına girmek (doğaüstü yorumlar yapmak) ihtiyacından arınmış olduğu için kendini yabancılaştırmayacak kadar mekanikleşmiş bir zihne anlam ifade etmeyecektir.

Bu gerçekten de garip bir çözümdür insan için: İnsan yabancılaşmadan önceki bütünlüğüne kavuşabilmek için kendine özgü duygusal niteliklerini dışlamak zorundadır. Ne var ki Veblen'in çözümü yabancılaşma paradoksunu daha da karmaşıklaştırıyor. Bunun ilk nedeni, onun, makinanın niçin ortaya çıktığını yeterince anlatamamış olmasıdır. Niçin insan öbür hayvan türleri gibi doğanın nesnel determinizmiyle yetinmemiş ve teknolojiyi yaratmıştır? Bunu yapmış olması insanın Marx'ın deyimi ile «ilkel komünizm»den, Veblen'in deyimi ile «barışçıl vahşilik»ten değil, fakat eylemiyle belirlediği varlığının özünde yabancılaştığını göstermiyor mu? Ayrıca, insanı özünden uzaklaştıran, makinayı üreten «çalışma içgüdüsü» değil midir? Çünkü eğer insanın varlığı doğaya tümüyle tekabül ediyorsa, ihtiyaçlardan arınmış, istekleri ve tatminleri (doğayla ve başka insanlarla) bir ve aynı olacaktı. Böylece dünya da kendisine yabancı olmayacaktı. Fakat ister ilkel aygıtlar olsun, ister modern teknoloji olsun, makinanın keşfi insanın kökende olmadığını olmak istediğini ve gereksinmesini ortaya koyuyor.

Bir de insanın «niçin çalıştığı» sorusu var cevaplanması gereken. İlginçtir ki, ne Veblen ne de Marx kapitalizmin emeğin ihtiyacı yansıttığına ilişkin görüşünü eleştirmelerine karşın, insanı çalışan varlık olarak incelemeye yanaşmamışlardır. İnsan doğanın bir parçası olmasına karşın, doğadan daha fazla, daha üstün bir şey olmak amacıyla kendisini (doğanın üzerine) onun aracılığıyla zorladığı için (Gasset, 1962: 87 -160) *bizzat işin* yabancılaştırıcı olabileceği konusunu ikisi de ele almamışlardır.

Bunun yanında her ikisi de, varlığının anlamını sormak yerine insana gücünü teknoloji ve sanayi yoluyla maddi varlıklar dünyasına yaymayı salık verdiler. Böylece ikisi de, herhalde hiç istemedikleri halde, Weber'in (Gert ve Mills, ed., 1968: 267-359) Protestan geleneğinde gördüğü niteliğe uygun olarak insanı hayatta kaybettiğini emekte (çalışmakta) aramaya çağırırlar.

Aynı şekilde gerek Marx, gerek Veblen ideoloji konusuyla ilgilenmişler ve ideolojiyi zihnin gerçeği kavramasını saptıran bir süreç olarak görmüşlerdir. İkisi de, gerçek kurtuluşun tüm sanrıların tükenmesiyle mümkün olduğuna inanmışlardır. Fakat acaba Veblen'in kurtulmak istediği «animizm» ve Marx'ın kurtulmak istediği «sahte bilinç» kendi düşün sistemlerinden tümüyle dışlanmış mıdır? Örneğin iki teorisyenin eserinde de iş sihirli nitelikler yüklenmiştir. İş kavramı/olgusu aracılığıyladır ki Veblen ve Marx insan dünyasından kaynaklanan nitelikleri/değerleri doğa dünyasının süreçlerine atfetmektedirler. Veblen'de makina ne ise Marx'ta proletarya odur: sayesinde saf istekten doğan ideallerin nesnel olgular olarak gerçekleştiği ya da gerçekleşeceği efsanevi varlık.

Böylesine üstün nitelikler yüklenen(efsaneleştirilen) varlıkların /güçlerin açtığı dünyada olağanüstü şeylerin olması doğaldır. Veblen'in «makina»sının insanı tekrar insancıl özüne kavuşturması, Marx'ın ileride işbölümünden sona ereceğine tutyukla inanması bunun en belirgin örnekleridir.

Gerçekten de Marx'ın eseri incelenince görülür ki yabancılaşmanın temelindeki sorunun uzmanlaşma olduğuna Marx'ın kuşkusu yoktu. Fakat 1875'ten sonraki düşüncelerinde «komünist toplumun üst aşamalarında» bireyin işbölümüne tutsaklığının sona ereceği gibi, bedenî ve zihnî emek arasındaki karşıtlığın da ortadan kalkacağı inancını ileri sürdü. Bu varsayım ile Marx, Fransız maddecileri ve Alman idealistlerine paralel olarak modern teknolojinin yarattığı işbölümünün insanlığı daha üst bir hayat biçimine ulaştırdıktan sonra tıpkı koltuk değnekleri gibi bırakabileceği tezine vardı.

MARX'DAN SONRA YABANCILAŞMA TEORİSİ

Marx'ı izleyen kuşakta öğretisindeki bu ütopik ögenin üstü kapalı bir biçimde de olsa terk edilişi, sosyolojisinin felsefeden ayrılışında önemli rol oynadı. Özellikle Max Weber ve başlattığı okul tarafından geliştirilen «toplumun bilimi» (science of society) felsefeyi positivist bir yöntemle bilimler arasındaki bütünleştirici bir bağa, ya da (aynı zamanda) tüm bilimsel araştırmalarda kullanılan kavramların soruşturulmasının aracı olma işlevine indirgedi. Böylece geleneksel felsefe ve metafizikten kaynaklanamayan toplumsal bilim, insanın doğası ya da insanın özü gibi genel yaklaşımlardan arınma imkânını buldu. Weber ve Durkheim ile ilişkili ana toplumsal bilim okulları, onlar yanında Simmel gibi bağımsız bilim adamları, bilgi teorisi dışında felsefe ile ilgilerini kestiler.

Bu aşamadan sonra Weber, Durkheim ve Simmel gibi geç 19. ve erken 20. y.y. toplum bilimcileri insanın yabancılaşması konusuna yeniden eğilmek gereğini duydular. Her üçü de konuya kentleşmiş, sanayileşmiş, ya da bu yönde hızla ilerleyen toplumlar açısından yaklaştılar.

Weber (1958) bilim ve bürokrasi tarafından yaratılan dünyanın din ile ilişkisiyle ilgilendi. Kapitalist çalışma biçiminin öteki yüzü olan ve onun yönlendirici gücünü oluşturan riyazetin (din

uğruna dünyevî hazlardan vazgeçmek) ya da sakınmanın, kendisiyle birlikte getirdiği şeylere yabancılaşabileceğine dikkat çekti. Weber'e göre en çok kapitalistleşmiş olan Birleşik Amerika'da dinî ve ahlâkî anlamından soyutlanmış olan servet edinme uğraşı, tümüyle dünyevî duygular, hatta bir tür spor biçimine dönüşme eğilimindedir.

Durkheim'a (1951) göre ise modernleşme, bireyselliği koruyabilme niteliği olan toplumun belirli ögelerinin hayatiyetine son vermektedir. Bu da sanayileşme, kitle demokrasisi ve lâikleşmenin bir sonucudur. Bu doğrultudaki düşüncelerini temellendirmek amacıyla yaptığı *İntihar* adlı çalışmasında şunu kanıtlamaya çalışmıştır: Çağdaş uygarlık düzeyindeki toplumlarda isteyerek cana kıyma, bireylerin bu toplumlardan ne ölçüde bunaldıklarının ve uzaklaştıklarının bir göstergesidir.

Simmel (1964) de bireysel benliğin sıradan (rutin) rollere bölünmesini, kişinin kendisini ve başkalarını tanıma yeteneğinin körleşmesini metropoliten (kalabalık kentteki) hayata bağlıyor. Simmel için metropol kalbin değil, aklın kültürünün ürünüdür. O'na göre cemaat olgusu bir yanda, yabancılaşma öbür yanda insanın dışsal kimliğinin iki kutbunu oluştururlar.

Weber'e göre ise dünya özünde duygusuzdur. Yani, insan isteklerine duyarlı bir tanrısal varlık ya da başka bir oluşumun mekânı değildir. Bu anlayış bir ölçüde tarihî sürecin temel niteliği olan akılcılaşmanın (rationalization) sonucudur (Weber, 1968).

İnsanlar hayat ve evren hakkındaki mistik düşüncelerinden arındıkça, tekniğin ilerleyen uygulaması sonucu giderek daha karmaşıklaşan ve uyum arayışlarını pek tatmin etmeyen bir dünyada bulurlar kendilerini. Akılcılaşma bir yandan eski metafizik umutları ve inançları yıkarken öte yandan da insanlara yeni yükler getirmektedir. (Weber, 1968). Bu yük insanın yabancılaşmasının beslediği kaynaktır.

Buna benzer bir analiz de genellikle karamsarlığıyla tanınan Freud'un *Bir Düşün Geleceği* (1964) ve *Uygarlık ve Onun Tatminsizlikleri* (1962) adlı eserlerinde görülür. Doğa ve toplum yasalarının kendilerini acımasız bir güçle kabul ettirdikleri tezi ile noktalanır bu gelenek. Ne var ki 19. y.y. sosyalizmi hiç olmazsa bu tezi insanın yeteneklerine olan inanç ile dengeliyordu. Bu inanca göre önceki cehaletlerinden kurtarılınca insanlar, hayatlarını, içkin insancıl ihtiyaçlar doğrultusunda düzenleyeceklerdir. Bu düzenleme de her bireyin kişiliğinin serpilme imkânı bulacağı özgürlük temeli üzerinde olacaktır.

Sosyalist hareketi onun liberal-insancıl kökenine bağlayan bu inancın, teknolojinin endüstri—öncesi toplumsal formasyonları dönüştürdüğü toplumlarda hâlâ yaşadığını görmekteyiz. Ama önemli bir değişiklikle: işin ya da iş sürecinin/işbölümünün «insancıllaştırılması» artık sözde kalan bir kavram durumuna indirgenmiştir. Bu durumda emeğin yabancılaştırılması, insanın kendinden yabancılaşması biçiminde ele alınınca, toplumsal ve siyasal açıdan oldukça büyük düşünsel zorluklar doğuruyor. Bu temel öneri benimsenince özellikle çağdaşlaşma yolunda ilerleyen ülkelerin duygusal ihtiyaçlarını da karşılamak imkânsızlaşıyor.

Bir de bu yüzyılın ikinci çeyreğinde dünyayı etkileyen totaliterliğin birey ve toplum arasındaki geleneksel dengeyi bozmasından arta kalan tecrübenin izleri ya da sürekliliği var gözönünde bulundurulması gereken. Bu tecrübeden totaliterliğin dışında kalan ülke halkları bile birey ve grupların özgül çıkarlarının büyük ölçüde devlet tarafından getirilen yeni düzenlemelerle ortadan kaldırılması durumu ile karşı karşıya gelmişlerdir.

Öte yandan, bireylerin, var olan ya da olası bir plânlı ve merkezileşmiş toplumda, teknoloji yoluyla toplumlarda çoğulcu denetimin üzerine çıkmış, çıkarılmış, yönetenlerin/egemenlerin buyruğunda kalmaları da mümkün. Günümüzde bunun örnekleri de var. Bu durumda insanlar yalnızca metafizik özlerine değil, «kitle halinde» dünyasal varoluşlarına da yabancılaşabilirler, yabancılaşmaktadırlar. Sözü edilen seçkinci denetim, mülkiyet düzeni yoluyla olmasa da, üretim faaliyetlerinin de dahil olduğu işbölümünün, buradan çıkarak en üstte devlette somutlaşan siyaset aygıtlarının/kurumlarının denetiminin, çoğulcu katılmaya ve karar almaya kapatılmasıyla gerçekleştirilebilir. Birçok uygulamada da gerçekleşmiştir.

Bu tür bir yabancılaşma sürecine kitle haberleşme araçlarının seçkinci, ya da anti-demokratik denetiminin, insanların yaratıcı kendilinğindenliğini yok edecek bir «sahte kültür» yaratması da muhtemeldir. Bunlara bir de toplumun insanları yabancılaştıran değer sistemine ve kuramsal yapısına tekrar uyumunu sağlamak amacına yönelik yeni ruh sağlığı ve ruhbilimsel tedavi yöntemlerini de eklemek gerekir Günümüzde psikiyatri ve tedavi psikolojisi şimdiye dek dinin tekelinde olan ruhsal rahatlatıcılık görevini üstlenmiştir. Dolayısıyla bazan zorla, çoğu kez istemeden insanın kendi dışında oluşturulan evrene bağlanmasını sağlayan bir işlevi sürdürmektedir bu disiplinler.

İşte bu toplumsal çerçeve içinde 20. y.y.ın ikinci yarısında pozitivist toplum bilimi, 19. y.y.ın sonlarında geleneksel metafiziğin çözülemeyen sorunlarını çözemediği gibi onun mirasçısı durumuna gelmekten de kaçamamıştır.

İkinci bir yazıda bu konuyu işleyeceğim.

■

KAYNAKLAR

Arvon, H. **Ludwig Feurbach, ou la transformation du Sacre,** 1957 Paris

Diggins, John P. 1977 «Animizm and the Origins of Alienation: The Antropological Perspective of Thorstein Veb'en».

Feurbach, Ludwig A. 1957 **The Essence of Chriastianty.** New York: Harper.

Durkheim, Emil. 1951 Sucide. New York: The Free Press.

Freud, Sigmund 1962 **Civilization and Its Discontents.** New York: W.W. Norton. 1964 **The Future of an Illusion.** New York. Anchor Books.

Gasset, Ortega y. 1962 «Man the Technician», **History as a System and Other Essays toward the Philosophy of History** içinde New York: 87-161.

Habermas, Jürgen. 1975 «Toward a Reconstruction of Historical Materialism». Theory and Society 2.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1961 **The Phenomenology of Mind.** Londra: Allen ve Unwin

Lichtheim, George. 1968 «Alienation», **International Encyclopedia of the Social Sciences** içinde. I: 264-268.

McLellan, David. 1973 «Alienation in Christian Theology». **Dictionary of the History of İdeas.** I. New York: Charles Scribner's Sons: 34-41

Marx, Karl. 1968 **Economic and Philosophical Manuscripts of 1844** (Genellikle **1844 Paris Elyazmaları** olarak anılır). Ed. Dirk J. Struik. New York: International Publishers.

Marx, Karl. 1964 **Selected Writings in Sociology and Social Philosophy.** Ed T.B. Bottomore ve M. Rubel. New York: McGraw-Hill.

Marx, Karl. 1964 **Pre Capitalist Economic Foundations.** New York.

Marx, Karl. 1973 Grundrisee Londra: 492.

Mészáros, István. 1970 **Marx's Theory of Alienation.** London: 155.

Ollmann, Bertell. 1971 **Marx's Conception of Man in Capitalist Society.** Cambridge: 163-164.

Levi-Strauss, Claude. 1972 Structural Antropology. Londra: 47.

Veblen, Thorstein. 1964 **The Instinct of Workmanship and the State of Industrial Arts** New York.

Veblen, Thorstein. 1898 **«The Beginnings of Ownership». The American Journal of Sociology** 4: 352-365.

Veblen, Thorstein. 1953 **The Theory of the Leisure Class.** New York.

Weber, Max. 1968 **From Max Weber.** Ed. H.H. Gerth ve C. Wright Mills. 3. Bölüm New York: Oxford University Press.

AHMET OKTAY

Bir Romanın İlk Okunması Ya da Sağa Kayan Estetik

«İnsan mutlu olabilir mi?» ve «sanat bir yeterlilik midir?» soruları sizi ilgilendiriyorsa, daha da ötesinde bu sorulara cevabınızın *olumsuz* yanı ağır basacağa benziyorsa, *Ölüm İlişkileri*'ni[1] apaçık bir gerçeklik düzeyinde algılayabilirsiniz. Bu bakış açısına yerleştiğinizde anlatı'nın ya da romanın başarısı tamdır. Sorulara *olumlu* bir cevap verilebileceğini sanıyorsanız, size (bize) sunulan metin, *apaçık* bir metin olmak kimliğini yitirecektir. Ancak bu ikinci bakış açısına yerleştiğinizde de başarının *anlatım* düzeyinde sürdüğünü göreceksiniz. Öyleyse, anlatı ya da romanın başlıca *içerek* sorunlarından birini oluşturan *iletişim*, hangi nedenlerle nerede kopmaktadır? Çünkü bu metin kendisiyle *en azından* solcu çevreler arasında bir uzaklık olduğunu varsaymaktadır. Hiç değilse Emre'nin söylemi açısından böyle bu: «Bu romanı yadsıyacak olanların da, yaşamayı göze almış kişilerle uzak yakın hiç bir *ilintisi* yoktur.» (s. 97) Böyle bir konuma geçildiğinde şu sorunun yöneltilmesini —metne, dolayısıyla yazar'a— ne engelleyebilir: Birbirini *dıştalayan* iki söylem arasında ideolojik düzevde bir iletişim *olası mıdır?* Bu soruların cevaplarını *inanç* planında değil *bilinç* planında araştırmaya çalışacağım. Ama ilkin açıklanması, betimlenmesi gereken bir asal soru var: Nasıl bir metindir *Ölüm İlişkileri?*

«MAZİ KALBİMDE BİR YARADIR»

Bu anlatı ya da roman, kendi içeriğinin özeti niteliğindeki birer seçilmiş metin-içi cümleyle sunulan ya da açılan dört bölümden oluşuyor. Yazarın kimi betimleyici/açıklayıcı araya girmelerini bir yana bırakırsak, ilk üç bölümün *anlatıcıları* sırasıyla şunlar: Ressam Belkıs, Çevirmen Cemal, Öykücü Emre. Romana apaçık bir *süreklilik* yükleyen ve bütün düşünce-edimler yarın'a ertelendiği için hiç değilse politik düzevde bir eleştirinin önlenmesini öngörüyormuş duygusunu veren «Ve içlerinde kimse bilmiyor ne vakte kadar» cümlesivle sunulan/açılan dördüncü bölüm ise Belkıs-Emre-Cemal v b. tarafından anlatılıyor.

Birinci bölümde Belkıs mutfakta içki takımlarını yıkamaktadır, ikinci bölümde Cemal bir mektup —bir *başka* anlatı— yazmakta, üçüncü bölümde Emre meyhaneye ulaşmak üzere sokakta yürümektedir. Ama anlatının *gerçekleştiği* yer *geçmiş zaman*'dır. Anlatıcılar bulundukları somut mekân zaman'dan durmaksızın Bergson/Proust'un gerçek zamanına, yani geçmiş'e sıçramakta, varoluşlarını orada algılamaya çalışmaktadırlar. *Şimdiki* zamanda geçen, ama yine de dün'e gönderme yapmaktan geri kalmayan dördüncü bölüm ise bir üçlü —Belkıs, Emre, Cemal— tarafından «icra edilen» bir intermezzo'dur: Kusurlu da olsa bizi yaşatmış, varetmiş olan geçmiş işte bu *çağrıldığımız şimdi*'de bozulmaktadır ve gelecek anlatının/romanın kışkırtıcı sorusu şudur: Baharlar açmış ağaç, yoksa *o geçmişte miydi?* Son bölümü bir intermezzo gibi görmekten yana değilseniz, anlatının yapısına uygun olarak bitişe şu başlığı da verebilirsiniz: Requiem.

İlişkilerini geçmişte algılayan anlatıcılar, bu ilişkileri irdelemeye de çalışıyorlar elbet ve irdelemelerini iki düzeyde, birbirini *içeren* iki düzeyde yürüyorlar: Estetik ve politika. Bu iki düzey aracılığıyla anlatıcılar *bireyi* oldukları toplumu daha genel planda değerlendirmeye çalışıyor, yaşanmış ve yaşanan gerçeğe eleştirel açıdan bakmaya uğraşıyorlar. Bu iki düzeyde gerçekleştirilen kavrayıcı/eleştirici söylem, anlatıcılarının kimliklerinin zorunlu bir yanı nerdeyse: Bir ressam, bir öykücü, bir çevirmen, üstelik bir Lukacs ve Hegel çevirmeni gündeme getirmeyecek de o sorunları, kim getirecek?

YAZINSAL METİN KURMACA'DIR ELBET

Romanın olay örgüsü, kişiliklerin betimlenme biçimi, *Ölüm İlişkileri*'nin geliştiği toplumsal çevre, okuru zaman zaman gerçeğin kimi yanlarına göndermiyor değil, ama bu gönderme metnin *kurmaca* (fictive) yapısı içinde yer aldığından, sadece dış gerçeğin belirtgesi olarak kalmamayı başarıyor. Özellikle roman kahramanlarının toplumsal çevrelerinde bulunmuş kimi uzman okurların çeşitli *tanıdık*'larla karşılaşması oluyor şüphesiz, ancak o çevrelerin yabancısı olan okurlar, metnin kurmaca niteliğinden ötürü, elbetteki yalnızca *okudukları* olaylar çerçevesinde algılamak durumundalar kişileri de, düşünceleri de. Bize sunulan bir gün'dür, olayların bu süre içinde yer aldığını, geçmişin bu süre içinde yeniden algılandığını unutmamalıyız. Zeynep'in gerçekteki benzerini aramanın hiç mi hiç anlamı yok, onun gerçeği önümüzdeki *metinde* yatmaktadır. Şüphesiz hiçbir metin yazıldığı/yaratıldığı toplumsal/tarihî koşul-

lardan, kültürel biçimlerinden, öteki metinlerden koparılamaz ve anlamı ancak böylesine geniş bir taban üzerinde kavranabilir, ama *önce* böyle bir irdelemeyi gerekli kılacak metin-içi bir *gerçekçilik* yaratılması zorunludur. Ve bu gerçekçilik, son kertede kurmaca'dır. Cemal şu ya da bu kişiyi hatırlatabilir, okuru bildik bir kimliğe gönderebilir ama bu gönderme, her okurda başka bir düzeyde gerçekleşir ve gerçeğini kendi dışında arama eğilimini sürdürdüğümüz zaman birçok Cemal elde edebiliriz.

«Kurmaca» kelimesinin belirleyici ve asal bir önemi varsa, *Ölüm İlişkileri*'nin başarılı bir metin olduğunu hemen anlayacaktır okur. Cemal'in bütün geçmişi önümüzdedir, kişiliğinin analizini mümkün kılan bütün ögeler verilmiştir anlatıda: Kırmızı bir kurdele, bir cümle: «una petite putaine», terkedilmişlik, yoksullaşma. Nesnel gerçeklik, analizin bu düzeyinde bir *gereklilik* değildir.

Ölüm İlişkileri'nde kurmacanın başarılı bir örneği ikinci bölümde verilmektedir. Cemal, Uğur'a bir mektup yazmaktadır aslında. Anımsama ve düşünce süreci böylece doğrudan doğruya *yazma* olgusunca belirlenir. Bu belirleyiştir ki, Cemal'ın kafasında yazılmış ya da yazılıyormuş izlenimi veren bir oyun yaratır ve babaannesi ve annesiyle ilgili geçmişinin bir bölümünü bu biçimde hatırlar.

Kurmaca olduğu apaçık bir edebî başarı da, birinci bölümde verilmiştir: Belkıs kocasının evine gittiğinde Doğan'ı kendi kullandığı kokuyu sürünmüş olarak koltukta otururken bulur. Bu edim, ikili bir anlam düzeyine gönderir okuru: Onulmaz bir aşka ya da düpedüz bir kadınlaşma eğilimine. Elbet, apaçık görülen fetişist eğilimi de bu arada unutmamak gerekiyor.

Romanın anlamsal düzeyiyle ilişkili böylesine *ayrıntılara* —bir roman belki de ayrıntıların bileşimidir— hemen her sayfada raslanıyor ama bu noktada ilgimizi çeken soru şu olmalı: Kimdir bu ressam, bu öykücü, bu çevirmen?

«NÖTR BİR BEDEN» YA DA TEN'E KARŞI TİN

Geçmişin, özellikle çocukluğunun yeterli bilgisine sahip olmasak bile şurası kesin: Bir *frigid* Belkıs. Nefret ettiği *cinsellik*'in hangi koşullarda ve geçmişinin hangi döneminde bastırıldığını bulgulamamızı sağlayacak herhangi bir ipucu vermiyor kendi anlatımında. Ama cinsel ilişkinin düşüncesi bile iğrenç geliyor Belkıs'a: «Asıl korkunç olan, cinsel ilişki için soyunmaktı. Bunu imgelemek bile çıldırtıyordu. Cinselliği özgürce yaşayan *herkesi* (ben çiziyorum altını A.O.) çok çirkin bulmuştu. O soyunma anı, o dakika yaşanmamalıydı.» (S. 39-40) Gövdesel olandan, kendisine *dokunulmasından* ürküyor Belkıs. Resimlerinin insana yer vermeyişi, *üreme* olgusunu hiç mi hiç çağrıştırmayan *bölünmüş* bir ekmek, *kırılmış* bir soğan, *koparılmış* bir incir, *kurumuş* bir dal'in estetik nesne olarak seçilmesi bu soğukluk'un göstergeleri sayılırsa, okur/eleştirmeci zorlama bir yorum mu yapmış olacak? Kendisini «soylu, devrilmiş bir prenses gibi» (s. 129) hisseden, siyahlar içinde «dul kalmış bir kontes» (s. 170) diye niteleyen Cemal'i yalnızca dostluk ve sevgi arayan bir *estet* gibi görmez, açıkça edilgin *eşcinsel* eğilimleri olduğunu öne sürersek Mösyö Proust mu cevaplayacak bizi: «Bana homosexuel muamelesi yapma, beni çok üzüyor bu.»[2] Belkıs'a aşkını bir türlü itiraf edemeyen, Zeynep'le cinsel ilişkisini bir *düşkünlük* belirtisi sayan, «kadınlara ve *erkeklere* bir arada aşık olma duygusunu» (s. 190) taşıdığını söyleyen, «kadınlarla yatabildiğini ispatlama» (s. 198) zorunluluğunu duyan Emre'yi cinsiyet dışı terimlerle mi anlamaya çalışmalıyız? Belkıs, Cemal ve Emre'nin konumları, söylemlerinde istedikleri kadar reddetsinler, ancak cinsellik düzeyinde algılanabilir. Erkek kişilerdeki *mazohist* eğilim kadınsılığın bir göstergesi sayılabilir mi? sorusu, cinsellikten ve cinsel ilişkiden duyulan nefretle birlikte yoruma açıldığında, olumlu biçimde cevaplandırılabileceğe benziyor. İçdökmeler, yakınmalar, gösterişçilik, güzellik ve incelik tutkunluğuyla dışavurulan bu kadınlığa *açıklık*, Belkıs'ın konumunu da yeniden yorumlamayı bile göze aldırmalıdır. Betimlemelerinde katı ve gerçekçi, değerlendirmelerinde aşağılayıcı bir dil kullanan Belkıs'ın soğukluğunun arka-planı'nı ne oluşturuyor acaba? Romanın ta sonlarında söylediği cümleyi okuyalım: «Derinin isteği: şiddetlenmişti, çağırıyordu, *kim olursa olsun* —Altını ben çiziyorum A.O.)» (s. 307) Daha önceleri de olduğu gibi hemen baskı altına alınan, geri-çekilmek zorunda bırakılan bu istek, Cemal ve Emre'nin söylemlerine eklemlenerek okunduğunda eşcinsel bir içerik taşıyora benzemektedir. «Kim olursa olsun.» Her hangi bir erkek olabilir bu; şüphesiz, ama *kadın da* olabilir. Belkıs açık bir gönderme yapmıyor/yapamıyor, belki de gelecekteki bir anlatıda bu ruhsal/bedensel kilitlenmişliği yüzünden bir şizofren ya da melankolik olarak çıkacak karşımıza. Ama «kadın da, erkek de, eşcinsel de olamayan» Emre ile Cemal, Mösyö Proust'un deyimiyle «yalnızca nört bir beden» olmanın acı-imkânsızlığını sezdiklerinden cinsel deneye açık görünüyorlar. Bu durum, henüz böylesine ilişkiler için yeterince olgunlaşmamış toplumla olumsuz anlamdaki karşılaşmalarının galiba *ilkini* oluşturuyor. Ayrıca tensel olandan duyulan ürküntü tin'in yüceltilmesini gerektiriyor: Ten'e karşı Tin. Artık estetik düzeydeyiz

ESTETİZM VE KİTLE

Hayatlarını «ölüm ilişkileri» biçiminde sürdüren, daha doğrusu ilişkilerine böyle bir bilinç içeriği veren kahramanların toplumla olumsuz anlamda ikinci karşılaşmaları, sanatsal düzeyde gerçekleşir. Belkıs da, Emre de, Cemal de kendi uğraş alanlarının kapsamı açısından değerlendirmeye çalışırlar güzel'i ve genel'i resmin, öykünün ya da —Gökmen dolayısıyla— şiirin özgül alanında irdelemeye uğraşırlar ama; son analizde *sanat* üçü i-

çin de bir aşkınlık sorunudur. Hatta okuyucu, seyirci, dinleyici biçiminde nesneleşen *ötekiyle* ilişkisi açısından ele alındığında bir *imkânsızlık* olduğu bile söylenebilir. Çünkü «sanat aydınlarla konuşulduğunda çirkin bir eylem» (s. 58) olup çıkmaktadır. Çünkü sanat örneğin kadınlıktan, insanlıktan önce gelmektedir: «Herkesin kendini bir kadın gibi —*sanatçı* gibi değil, insan gibi değil— görmesinden» (s. 71) nefret eder Belkıs. Çünkü sanat, *halkın* zaten hiçbir iletişim kuramadığı sanat, Türkiye somutunda burjuvanın bile anlamadığı, gizemine varamadığı «mutlak ruhun kapsamı içinde ele alınması» (s. 145) gereken bir olgudur. Ve bu yüzden «kentsoyluların gözü doymaz mal tutkuları kültürle güzelliğin buyruğunda *iyileştirilecektir* —Ben çiziyorum A.O.—» (s. 240) Güzelliğin bu iyileştirici yanının ideolojik içeriğini ayrıştırmayı siyasal düzey analizine bırakarak şunu söyleyelim: Cinsiyetleri arasında bir *geçişimlilik* sağlanabileceği izlenimini veren —kendilerini ve birbirlerini betimlemelerinde kadınlığa yönelik eğilimin çeşitli belirtgelerine raslanabilir: ürkeklik, incelik, korunma/beğenilme isteği vb.— Belkıs, Emre ve Cemal için sanat, Hegel'in deyimiyle «tinin tene karşı mücadelesinin» özgül bir alanıdır.

«Sağlıklı, duyarlığı gelişmemiş bir insandı Korkut» (s. 16) Belkıs'ın bu cümlesini nasıl anlamalıyız? Düşünülmeden söylenmiş bir değerlendirmeye benziyor ilkin. Ama örtük içeriği doğallıkla, sağlıkla duyarlık arasında, Belkıs'ın bu bölümdeki iç monologunun bağlamında özellikle *estetik duyarlık* arasında bir uzlaşmazlığı, karşıtlığı öngörüyor gibi geliyor bana: «Sanatla uğraşmamış, *incelememiş* bütün o kaba *yaratıklar* gibi, kadın ve erkek —altlarını ben çiziyorum—» (s. 16) Bedenin, cinselliğin «iğvasından» hem ödü kopan, hem de alttan alta cinsellikten başka bir şey düşünmeyen üç anlatıcı da dünyanın ve insanın cirkinliğinden sanat yoluyla kurtulmayı amaçlar Gelgelelim Uğur'un Cemal'i koruduğu o «aşağı tabakanın, yani halkın» (s. 132) —bir *lavsus* mu bu, yoksa doğrudan doğruya Cemal'ın anlatımı içinde gerçekleştirildiğinden edebî bir ustalık mı?— hiç mi hiç anlamadığı sanat, burjuva için de bir eğlence aracıdır. Bu yüzden yaratıcı olarak acı çeker Belkıs da, Emre de ve anlatıcılardan dinlediğimiz kadarıyla Gökmen de. Üstelik yakın çevreleriyle de iletişim kuramamaktadırlar, bu çevreler de —genellikle solcu çevrelerdir— sanata *kapalıdırlar:* çünkü kitleyle ilişki kurmayı istemekte ve yarar beklemektedirler: «Brecht, Brecht diye tutturan yarı *manyak* —ben çiziyorum A. O.— gençler» Hatta sanatın bir olumsuzluğa ve imkânsızlığa göndermesinden başka bir ortak yanı, «oba» nın bireyleri arasında bile yoktur denebilir. *Estetik* bir kopmanın, bir yalnızlaşmanın —kitleyle arasında her zaman kapatılmaz bir ayrılık vardır— kısaca ve özel terimiyle söylersek *seçkinliğin* ürünüdür. Çünkü ancak seçkinlik bilimine varabilir ruhsal değerin, yitirilenin ve elde edilmesi gerekenin. Ancak seçkinlik maddesel'e karşı ülküsel'i her düzeyde savunabilir: «parayı ortadan kaldırabileceği için komünizme saygısı vardı, proletarya diktatörlüğüne değil» (s. 117) Çünkü ancak seçkinlik hor görebilir dünyayı. Gelgelelim bu seçkin konumundan ötürü de doyum değildir sanatın verdiği, *acıdır.* Bu estet'lerin ve bu estetiğin arka-planını metinde sık-sık *gönderildiğimiz* Hegel'den daha iyi kim aydınlatabilir bize:

«Tinsel kültür, modern anlık, insanda onu bir *çift-yaşamlı*'ya döndüren şu karşıtlığı doğurmuştur: İnsan birbiriyle çelişen iki dünyada yaşamak zorundadır, öyleki bu çelişkide bilinç de çırpınır durur, bir yandan öbür yana itilip çekilerek, şurada ya da burada doyuma ulaşma gücünü bulamaz. Gerçekten de ,insanı bir yandan günlük edimselliğe ve dünyanın zamansallığına kapılmış, *ihtiyaç* ve *sefillik* altında ezilmiş, *doğanın* tehdidiyle yüzyüze kalmış, maddeye, duyulur *amaçlara* ve *zevke* saplanmış, doğal içgüdülerin ve tutkularının egemenliği altında sürüklenir durumda görürüz. Öteyandan insan, *ebedi İde*'lere, bir düşünce ve özgürlük ülkesine yönelir; kendisine irade olarak yasalar ve tümel belirlenimler verir, dünyayı yaşayan, yeşerip serpilen edimselliğinden *soyar* ve soyutlamalar halinde eritip çözer. *Tin,* doğanın kargaşası ve hoyratlığı karşısında hakkı ve onuru olanlar, doğanın kendisine çektirdiği sefillik ve zorbalığı doğaya geri yollar.»[3]

Bu metnin bağlayıcı terimi çift-yaşamlı'lıktır şüphesiz ve *Ölüm İlişkileri*'nin üç anlatıcısının durumuna son derece uygun düşmektedir. Ten'e karşı tin, toplumsala karşı bireysel, maddesele karşı ülküsel bir «geçiş dönemindeki» (s. 200) *bu* toplumda oluşturulmaya çalışılan bir estetiğin egemen ögeleri. Gelgelelim Belkıs'ın, Emre'nin, Cemal'in ve Gökmen'in yaşamak *zorunda* oldukları toplumsal formasyon bu ögelerin dolaysız biçimde gerçekleşmesine imkân vermiyor. Bir yandan devrimci söylem estetik düzeyi zorlayıp sanata sınıfsal/siyasal bir içerik kazandırılması yolunda sızıntılara yol açıyor çünkü, öbür yandan yalnızca kendisi için üretilen bir sanatı anlayıp destekleyecek bir burjuvazi oluşmuyor. Yığından tiksinen bu sanat, bir seçkinler topluluğundan da yoksun olduğundan çaresizlik içinde kalıyor. Belkıs da, Emre de, Cemal de, Gökmen de birer yalnızbilinç olmaya yargılılar: Horlayarak çevreyi, tiksinerek, sevgi aradığını sanarken sevgiden nefret ederek: «insanların birbirlerini sevmesine tahammül edemem ben.» (s. 90)

«Galiba her romanı asıl kendimiz için yazarız, her öyküyü, her şiiri, iletişim kuramamışızdır» (s. 308) İletişimsizlik bir engel olarak mı görülüyor, bir *gereklilik* olarak mı? yeterince anlaşılmıyor. Ancak edebiyatın, genel anlamda da sanatın önkoşulu gibi görüldüğü şeklindeki bir yorum olasılığını ortadan kaldıracak bir belirtiyi bulamıyoruz metinde.

ESTETİK DÜZEYDEN SİYASAL DÜZEYE

Cinsel ve sanatsal hayatlarında somut bir iletişimsizliği —bu soruna birazdan döneceğiz— yaşayan, üstelik bilincinde olarak yaşayan roman kahramanları, söylemlerinin büyük bir bölümünde siyasal düzeyi de içermek zorunda kalıyorlar elbet. Çünkü, özellikle estetiğin dolaysız biçimde dışlaşmasını engelliyor siyasa onların gözünde. Siyasal düzey, daha *başlangıçta* yaralı olan birey/kahramanların marksizm ve devrimcilik sorununu irdeliyormuş görünerek içlerindeki öfkeyi ve nefreti ortaya dökmelerini sağlayıcı bir taban oluşturuyor. Kahramanların tavır-alışlarında şu ön-yargı mı bulunuyor acaba: Marksizm estetiğe de, eşcinselliğe de karşıdır.

Belki de bu yüzden, bir kurmaca metin olarak *Ölüm İlişkileri* ayrıntılar, bireysel tarihçe ve kişilerarası bağlılıklar düzeyinde gösterdiği başarıyı siyasal düzeyde gösteremiyor, dolayısıyla da edebî bir gerçekliğe ulaşamıyor. Kişi/bireylerin *eylemleri* sırasında oluşmuyor romanın siyasal söylemi, tam tersine: daha roman başlarken Belkıs, Cemal ve özellikle Emre için *tamamlanmış* durumda bu söylem: Nerdeyse doğal bir afettir marksizm/komünizm. «Marksizm, devrim ve ilericilik adına konuşan bir takım küçük *canavarlar* türemişti, adi zorbalar. *Henüz* adi zorba olmamış genç kızları, delikanlıları sorguya çekiyorlarmış. (...) Sonra kurt gibi uluyan bir gençlik kesimi. Karşıtlık değil, *özdeşlik, insanlığı* yıkımlara sürükleyen bir özdeşlik.» (s. 233) Romanın başlıca *eyleyen*'lerinden biri olarak Emre, yaşamadığı, sadece *dinlediği* (çünkü mış'lı geçmişle anlatılıyor bize) ve tarihî/düşünsel pratik düzeyleri arasında hiçbir ortaklık bulunmayan kökenlerden kaynaklanması gereken iki *güncel* olayı, *insanlık* adına konuşmanın verdiği bir rahatlıkla özdeşliyor. Kelimenin altını bu amaçla çiziyoruz elbet. Alıntının ikinci cümlesinin altı tarafımdan çizilmiş «henüz» kelimesi de peşin yargılılığın bir başka göstergesi sayılırsa, Emre'nin edebî kişiliğine *tecavüz* mü edilmiş olacak? Aldığı edebiyat ödülüne karşı çıkan ipe sapa gelmez bir örgütün gülünç iddiaları, Emre'ye dünyayı dönüştürmeyi amaçlayan bir *teoriyi* aynı gülünçlükle karalamak hakkını verir mi dersiniz? Elbette Emre özel konumu dolayısıyla ve hiçbir teorik/eleştirel analiz girişimde bulunmadan Tierry Maulnier'in ağzından şu cevabı yöneltebilir: «Haksız olmak hakkı, öbür yaratıkları kuşatan insanî yaratığın temel hakkıdır.»[4] Durmadan kendi ben'i, kendi iç'iyle uğraşan, bireyselliğini gerçekliğin vazgeçilmez ölçütü durumuna getiren Emre, marksizmle ne pratik, ne teori düzevinde hıçbir *diyalog*'a girmeden ama girmiş gibi görünerek kendine eleştirel bir acıdan bakmaya çalışıvor sanki. Ama bu göstermelik ve *kötü-niyetli* özeleştirinin alt katmanında antimarksist bir tavır ve bencil bir *pasifizmin* geliştirildiği görülüyor: «Vıdıvıdıcılıktan vazgeçemeyen yazarçizer takımı —yapıtlarıyla yaşamları çok farklıydı tabii— ikide birde devrimden, işçilerden söz açıyorlardı. Lokavtların, grevlerin ardı arkası kesilmiyordu. Yürüyüşler, mitingler, *yüzeyde* —ben çiziyorum A.O.— bir devinim. Durmaksızın eylem. Ama *sonuçta* faşizm tırmanıyordu. Bu bir *gerçeklikti* —ben çiziyorum A.O.» (s. 202) Yazar kimliğine yapılan bir eleştiriyi, üstelik işçi sınıfının herhangi bir, *örgüt*'ünce bile değil, bir edebiyat kurumunca yapılan eleştiriyi, bir takıntı-düşünce biçimine getiren Emre'nin bu tutumu, kendi söylemindeki hoyratlığı benimseyen bir üslupla konuşacak olursak, ancak *müraillikle* nitelenebilir. Çevresinde tek bir namuslu, özverili devrimci bulunmayan, hep alçaklara raslayan, ama genç çocukların kurtlar gibi uluduğu günlerde faşizmin ve marksizmin *simgelediklerini* aynı kefeye koyan bu yaralı-seçkin, bu *biseksüel* estet, somut belirlenimlerini bile betimlemediği eylemleri faşizme yaramakla suçlamaktadır. Bu konum, metin-içi ilişkilerce doğrulanamamakta ve Emre'nin kendi söylemi'nın sınırlarını aşmışa benzemektedir.*

Düşkün Prenses Cemal de, zaman zaman siyasal düzeye gönderme yapmaktan kendini alamıyor elbet: «Lenin'in para konusundaki görüşleri çoktan batkıya uğramıştır, komünizme hâlâ parayla *döndürmektedir* —ben çiziyorum A.O.— çarkını.» (s. 139) Paraya içinde bulunduğu somut koşullar dolayısıyle sadece *kendisinde* bulunmadığı için düşman olan Cemal, Lenin'in sözlerini tarihî boyutundan ve içeriğinden soyutluyor ve bir kınayıcı çıkarımın öncülü durumuna getiriyor Bir *lumpen* aristokrat'ın para ve komünizm konusundaki *bu* anlayışı bir yanlış-bilme'nin ötesine uzanıyor, çünkü bu ecir-estet tutumundaki kasıtlığın bal gibi farkında sanıyorum: «Biz aristokratlar, daima çarlığı savunmak zorundayız, tarih bunu istiyor» (s. 125) Altını çizdiğim döndürmek kelimesinin küçültücü ve horlayıcı yan-anlamlarını da unutmayalım.

Şu erdenliğe (bekârete) ve erdenliğine vurgun —bir ayraca izin verilsin: Belkıs'ın birinci bölümde bir yandan nicedir *kullanılmayan* bardakları yıkaması, bir yandan da durmaksızın *cinsellik* üzerinde düşünmesi, başlı başına bir kurmaca başarısıdır ve Freudgil yorumlamaya açıktır: Lady Macbeth'in cinayetin, yani *yasağın* hemen ardından durmaksızın ellerini yıkaması hatırlansın— Belkıs bile katılır bu anti-marksist kervana: «Ekonomik resim yaptığını ileri süren ressamlar vardı, karşılıklı konuşmak bile olanaksızdı, hep bir devrim *sanısıyla* yaşıyordu 'ekonomik' resimden ·ana olanlar» (s. 77) Ama Belkıs'a devrimin herhangi bir sanıyla ilgisi olmadığını anlatmanın gereği yok: çünkü bu «ekonomik» ressamların eserleri hakkında *metinde* herhangi bir betimleme yapılmadığı ve Belkıs onlardan biriyle karşılıklı konuşmadığı için, olgunun bütünü hakkında bilgiye sahip değiliz. Belkıs'ın benzeri bir kişisel yargısı da şu: «Ne korkunç kitaplar yayınlanıyordu toplumcu edebiyat adına. Birtakım küçük burjuva ya-

zarlar böbürlene böbürlene geziniyorlardı ortalıkta.» (s. 78)

Üç anlatıcının da marksizmle bir *diyalog* kurmadıkları, sadece suçladıkları, kınadıkları ve mahkum ettikleri yeterince görülüyor sanırım. Bireysel başarısızlıklarını ve düğümlenmelerini toplumsal/siyasal düzeyde irdelemek zorunda kalan —çünkü metnin yaratıldığı *nesnel* gerçeklikte kendini teorik pratik bir somutluk olarak duyurmaktadır marksizm— roman kişilerinin estetik planda *seçkinciliği* vurgulayan monologu, siyasal planda gitgide *sağcı* bir kimlik kazanıyor.

«ÖLÜM İLİŞKİLERİ» KİMİNLE İLETİŞİMDE

Marksizm/komünizme bu açık düşmanlık, bu sağcı *yönseme*, ister istemez, okur/eleştirmeciyi yeniden iletişim sorununa döndürüyor. *Okuduğum* metinde, iç ilişkiler açısından asıl iletişim dışı kalanlar, kendileriyle bir kez bile karşılaşılmayan, bir kez bile *kişi/birey* olarak belirmesine izin verilmeyen devrimciler. Yoksa son kertede, aralarındaki kişisel geçimsizliklere rağmen Belkıs da, Emre de, Cemal de, Uğur da, Korkut da bal gibi iletişim kuruyorlar. Elbet herkes kendi konumunda. Özellikle üç anlatıcının aralarında iletişim kuramadıkları söylenemez. En azından Drieu La Rochelle'nin şu özdeyişinin altını imzalayabilirler: «İnsanlık çirkindir.»[5] Burjuva/kapitalist düzeni yıkmayı değil, burjuva/kapitalisti kültür ve güzellikle *iyileştirmeyi* ve kendisinin *estet-alıcısı* durumuna getirmeyi amaçlayan bu «geçiş toplumunun» geçiş sürecinden uzağa düşmeyi seçmiş üyeleri, bu «obalılar», ötekilerle zaten iletişim kurmayı amaçlamıyorlar ki. Ötekiler bireyliklerinin zorunlu dışlanmışı. İletişimin kiminle kurulduğunu, kurulmak istendiğini bir kez daha okuyalım: «İşte sol adı altındaki kabagücümüz sizi yönetecek, çığlıklarınız hiç dinmeyecektir» (s. 285)

Peki ama burada konuşan *yalnızca* Emre midir? Edebî metin böylesine *açık* bir siyasal söylem geliştiriyorsa, kurmacalığın arkasındaki *gerçek yazar'ı* sonuna kadar nasıl görmezden geleceğiz? En ince ayrıntıları hesaplayan yazar, bir anda nasıl buharlaşabilir? Gazetedeki günlük yazılarında *kamplaşmanın* zorunluluğuna değinen, «islamcılarla, sağcılarla» diyalog *kurulabileceğinden* söz eden, bunun en «kibar» örneklerini de veren Selim İleri ile azgın anti-marksist Emre-Cemal'i kesinlikle mi ayırmalıyız birbirinden? Sanatsal düzeydeki ustalığı ne olursa olsun *Ölüm İlişkileri*'nin ideolojik söylemi ile marksist ideolojinin söylemi arasında bu konumda hiçbir *iletişim* olamaz.

Faşizmin tırmandığı bu günlerde «*yaşamayı göze alanların*» bu romanın siyasal/sanatsal içeriğiyle «hiç bir ilintisi yoktur.»[6] ■

[1] Selim İleri **Ölüm İlişkileri**, Bilgi Yayınevi.

[2] Ayşe Kıran: Mektuplarında Marcel Proust, FDE sayı 3. Burada bir noktanın belirtilmesinde yarar var: **Ölüm İlişkileri**'nin erkek kahramanları genellikle kadınsı eğilimler ve davranış biçimleri gösteriyorlar şüphesiz, ancak tümünün edilgin eşcinsel olduğunu söylemek **açık** bir haksızlık olur. Hatta **etkin** eşcinsel bir kişi de çizilmiş değil metinde. Örneğin Uğur'un Oya ile de ilişkisi gözönünde bulundurulursa, cinsel açıdan hayli ikircikli bir konumu olduğu söylenmelidir. Belki **biseksüel** terimi, analize daha uygun bir taban sağlayabilir. Konuyu **yalnızca** bu açıdan ele alacak bir okuma, bu noktayı herhalde daha ciddiye almalıdır. Ama, böylesine bir okumada **bile** eşcinsel ögenin ağır basacağını sanıyorum.

[3] Hegel, **Seçmeler** - Çev: Hüseyin Demirhan, s. 12-13 Onur Yayınları. İtalikler benim.

[4] Anan Simone de Beauvoir, **Günümüzde Sağcı Fikirler** - Çev: Cemal Süreya, s. 79, Dönem Yayınları.

[5] **A.g.e.**, s. 64.

[6] Kısa bir vurgulama gerekiyor: Son zamanlarda, romanlar, **yeniden** 12 Mart'ı, öncesini ve sonrasını konu edinmeye başladı. Balyoz rejiminin hemen ardından alelacele yayınlanan **metinlerde**, uygulanan baskı kınanıyor, işkenceler önplana çıkarılıyor, dolayısıyla **genelde** devrimci süreç **aklanıyordu**. Şimdilerde ise dalganın tersinden geldiğini sanıyorum: Yargılanan devrimci süreç ve solcular. Küçük burjuva **yine** insancıl giysisiyle dolaşıyor ortalıkta, ama bu kez kolunuzu atmaya görün omzuna, kan içinde kalıyor eliniz: Çünkü giysinin altında demir dikenli bir zırh var. «İnsanlık durumunu» içlerinde bir yara gibi taşıyan **roman kahramanları** solcuları küçük düşürmek için gerekeni yapıyorlar elbet: Budalalık, alkoliklik, kültür-sanat düşmanlığı, çıkarcılık, hainlik, kısaca ne kadar **olumsuz** nitelik varsa, tümü, kendisinden başka hiçbir şeye **indirgenemez** metinde solculara yapıştırılıyor. Örtülü ya da açık biçimde. Burada bir haksızlığa karşı çıkmıyorum, çünkü sözkonusu olan edebi düzeyde bir yanlış-anlama değil, siyasal düzeyde bir **düşmanlık**. Uzlaşmacı bir kelime seçersem: açık muhalefet.
Toplumun dönüştürülmesi sorunsalıyla ilgilenen küçük burjuva kahraman/yazar, acaba siyasal ve estetik ideoloji sindeki gitgide sağa açılan yönsemeyi görecek ve çuvaldızı kendine batıracak mı? sorusu, asal bir önem taşıyor. Egemen sınıfların yeni bir saldırısı karşısında, yalnızca **insanlık**'ın yanında yer almanın imkânı yok. Şu da bilinmeli: Edebî Kirke'nin bakışı korkutmuyor.

EROL ÇANKAYA

Birikim 50-51/57

Refik Durbaş: «Çırak Aranıyor»a Kadar

Geçtiğimiz yılın son günlerinde yayımlanan üçüncü kitabı «Çırak Aranıyor»la Refik Durbaş son döneminin şiirlerini toplarken, şiirsel süreci içinde vurgulanması gerekli bir noktaya da getirmiş oluyor şiirini.

1960'ların ikinci yarısında belirginleşmiş «kuşakdaşı» öteki şairlere oranla çok önemli dönüşümleri yaşamamış bir şair Refik Durbaş. Bu noktada, ilk kitabı olan «Kuş Tufanı» (1971) içinde yer alan şiirlerinden herhangi birisinin bile bu son kitabına alınmasının okurunu yadırgatmayacağı kanısındayım. Aynı şekilde bunun tersi de— son şiirlerinin ilk kitabında yadırganmayacağı olgusu da geçerli elbette. Yalnız bu vurgulamanın şiirlerin daha çok biçimsel yanlarına ve tekniğe değgin bir yorumlama olduğunu belirtmek isterim. Yoksa Refik Durbaş'ın son şiirlerinde daha politik bir şiire yönelişi somut bir biçimde ortada.

Aynı kuşaktan olduğu öteki şairlere bu noktada bir yaklaşım yaptığımızda farklı gelişim çizgileri olduğunu görüyoruz. Örneğin bir Süreyya Berfe'nin yaşadığı süreçte iki büyük dönemeç görülüyor. Önceleri, kaynaklandığı İkinci Yeni anlayışı doğrultusunda ideolojik planda bireyci ve varoluşçu, estetik plandaysa gerçeküstü ve soyut şiirler yazarak şiir alanına giren Berfe, 60 sonrası dönüşümde bu dönemini toptan yadsıyarak bu kez de ideolojik düzeyde popülist olan içeriği folklor estetiğinin potasına döker. Berfe'nin iyi niyetli ve cesur bu tavır alışıyla folklor temeli üzerinde giriştiği bu deneyin vardığı yerde, şüphesiz, nesnel koşulların, o dönem Türkiye'sindeki politik bilinç düzeyinin de önemli bir işlevi var. 12 Mart sonrasında ise bu şairde önemlice bir sarsıntı başladı; bazan yine popülist bir ağızla özeleştirisel bir şiir söylerken kimi şiirlerinde ise neredeyse bir Ginsberg görünümündeydi. («Yazı» şiiri bu yönelişe iyi bir örnektir.) Buna benzer bir süreci Ataol Behramoğlu'nun da yaşadığı görülüyor. Kuşakdaşları arasında İkinci Yeni'yle en az ve daha çok Orhan Veli, Tanpınar şiiriyle ilişkili bir damardan gelen bir şair olan Behramoğlu, ikinci kitabının son bölüm şiirleriyle yeni ve olumlu bir anlayışa yönelmişti. Ancak bu ikinci dönemin özellikle «Ne Yağmur.. Ne Şiirler» (1976)'le sona erdiği ve bir anlamda bütünüyle hiçbir zaman kopmadığı geçmişine, —Tanpınar'a, Külebi'ye doğru— bir geriye dönüş sürecinin başladığı kanısındayım. Aynı kuşağın bir başka şairi olan Egemen Berköz ise («Çin Askeri Ah Devran, 1966/Yalnızlıklar., Yalnızlıklar/1977) bu bağlamda Refik Durbaş'a en yakın duran şair. Onun son yazdıklarıyla şiirini getirdiği yer de tıpkı Refik Durbaş'ta olduğu gibi kaynağından farklı değil. Egemen Berköz de andığım türden bir dönüşüm yaşamadı; ilk şiirini geliştirerek ve kendine temel aldığı yapıyı kırmadan, koruyarak ve sadece geliştirerek son şiirini yazdı. Onun Refik Durbaş'tan farklı olduğu yan ise politik diye nitelenebilecek bir şiirden her zaman uzak durması, Refik Durbaş'ın yaşadığı şiirsel politize olma sürecinin dışında kalması. Bir başka şair olan İsmet Özel'de de —varoluşçu/toplumcu /islamcı— üç dönem görülüyor, ama o da bu dönüşümleri yaşarken şiirine temel aldığı estetik yapıyı pek değiştirmedi.

1971 yılında yayımlanan «Kuş Tufanı» Refik Durbaş'ın ilk kitabıdır gerçi ama ilk kitaplarını çok önceden çıkarmış kuşakdaşı şairlerin yanında, gecikmiş olmasa da, yaşadığı günlere bütünüyle çakışan bir şair kimliğinde değildir. Bu kitabında, o kuşaktan olan şairlerin hemen hepsinde ortak olan duyarlığın Durbaş'ın dizelerine de egemen olduğu görülür. Bu ortak duyarlığın şehir yaşantısını ve şehrin temsilcisi olan değer ve birimlerin aşağılanması; bunun yerine ise —her şairin yaşantısına uygun olarak— çocukluk ve taşra günlerinin, Anadolu hayatının, kır, dağlar ve özetle doğal olanın konulmasıyla oluştuğunu görüyoruz. Böyle bir eğilimin 1950 kuşağının kimi şairlerinde de görüldüğü ve bu anlayıştan 1960'larda yazan şairlere ulandığını görüyoruz. Yalnız farklı olan yan, bu kuşak şairlerinin «kaçış» yaptığı değer ve birimlerin nitelik değiştirmesidir. 1950'li yıllarda iyice belirginleşen baskı ortamının da büyük etkisiyle «kendi»nin ve «elit» çevresinin dar ufkuna tutsak düşen şairin kendisini ayakta tutacak ideolojik ve en az bu kadar da önemli olan örgütsel gücü yoktur. Kendisi (şair), birey olarak gerçi hiçbir zaman siyasal iktidarın yanında olmamıştır ama karşısında durarak açık bir tavır alış içine de girmez. Böyle bir veri insanın böyle bir veri ortamda umutsuzluğu, boğuntuyu ve ilişkilerinin inkârını söylemesinden daha doğal ne olabilir? Bu dönemde yazanların bu anlayışta ve konumda olan şairleri şehir değerlerini ve teknolojiyi, makina değmiş nesneleri yadsırken yerine hiçliği, nihilizmi koymaktaydılar. İşte böyle bir anlayıştan gelen 1960 Kuşağı'nın kimi şairleri ken-

dilerinden önceki kuşağın temsilcilerine tavır alışlarında bu noktanın altını çizerler ama şehrin karşısına dikilmekten de geri kalmazlar. Şehir yine kötüdür; iyi olan doğa ve doğal olandır. Daha ileri bir bilinç düzeyinde olanlarsa halka —ama popülist bir perspektiften— yaklaşırlar.

Şiirinin içeriğinde şehrin böyle bir inkârı yatan Refik Durbaş kuşakdaşlarından farklı alanlara kaçar. Sabit fikir olmuş bu tematik aynı kuşağın öteki şairlerinde de ön plandadır. Refik Durbaş dağlara sığınamaz çünkü onun yalnızlığı «dağları dağları da deliyor»dur. Bir şiirinde, «Kimse bilmiyor kasketime gizlendiğimi» diyecektir. İstanbul büyük şehrinde yaşayan bir taşralıdır ve taşradan getirdiği değerler şehre katışmasını önlerken onu yalnızlığa, umutsuzluğa, hüzünlere ve şaraba iter. «Hüznün diktatör ordusu», «gurbetin yüreğimi dağlayan diktatörlüğü», «şehrin üzerinde bir sabah profili» gibi nitelemeler ve betimlemeler şairin bulunduğu konumu örneklemede yeterli olabilir.

Bu ilk kitabını oluşturan şiirlerin hemen hepsinde —«Made In USA» gibi çizgi dışı bir kaç örnek bulunsa da— genellikle, kendisinin «Evliya Çelebi. Minübüs Şarkıları. Şair Avni.» diye özetlediği bir duyarlık içindedir. «Evliya» şiirinde şöyle bir bölüm var:

«elbette duru bir şiir yaratacaktım
bu şehrin muhteşem enkazından
ama kandırmıyor bu akşam beni şehir
makinalar ve büfelerle süslü sokaklar
kibrit ve konservelerden oyma evler
annelerinin cesediyle sevişen çocuklar
ihtilâl diye sokaklara dökülen proletarya
beni kandırmıyor bu akşam»

Bu bölümden birkaç dize yukarıda, «alevsiz, kelepçesiz yalnızlığının» kendisini kandırmadığını söyleyerek, «kuşların ezbere bildiği göğe/tanrıya ve onun kerametine» koşmak istediğini söylüyordu. Bu ruh karmaşası elbette şairin doğru olan alternatifi görebilmesini önleyecek ve «proletarya» da bir süs ögesi olmaktan öte sözkonusu yanlış bilinci kanıtlayacaktır. Gerçi duru bir şiirin şehrin muhteşem enkazı altından çıkacağını söylemektedir ama, «şehrin enkazı» imgesi hiçbir şeyin «simge»si değildir ve ideolojik içeriği olmadan, daha çok görüntüsel amaçla yapıntılanmıştır. Sadece «yapıntı» olarak kalmaktadır ve onu daha çok ilgilendiren görüntünün muhteşemliğidir.

Bu ilk kitabında özellikle ve daha sonraki kitaplarında azalarak da olsa onu uğraştıran önemli bir öge de cinselliktir. Bu etmenin, şiirini oluşturduğu anlayışa uygun olarak sık sık ve «hayvanlık» biçiminde nitelenerek şiirinde önemli bir yer tuttuğu da görülüyordu. «şehvet çarşıları» «dudağımdan damlayan kız memeleri», «şehvet pınarı», «şehvetimi budadın», «inzal kuşları», «ağzında kalabalık bir öpüşme ormanı», «yüzünde şehvetle açan arzu gülleri», «sabahın bakir aydınlığı», «doymuyorum abazanlığa» gibi ve daha da artırılabilecek imge ve dizeler bu konuda bir fikir verebilir. Özellikle «Mareşal», «Majüskül Bir Kadın Yüzüne», «Kışla», «Karanlıkta» gibi şiirlerinde Cemal Süreya havasındadır ve «o uslanmaz hayvanlığımı utandır» deyişi Süreya'nın «Sür hayvanlarını üstüme üstüme» diye biten şiirini uzaktan da olsa çağrıştırmaktadır. Yalnız, Cemal Süreya'da şiiri, oluşturan ve çok zaman başat olan bu etmen Refik Durbaş'ın şiirinde bir kaçış imkânı olarak kullanılmıştır. Cemal Süreya'nın bu tür şiirlerinden cinselliği çıkardığımızda varolan yapının parçalanarak şiirden bir şey kalmamasına karşın Durbaş'ın şiirlerinde pek bir şey değişmeyecektir. Unutmanın ve sığınmanın gerçekleştiği yerdir onda cinsellik.

Bir yanıyla böyle bir duyarlık ve salınımlar içinde olan şair, öte yandan da çok farklı dalgalanımlara uğrar. Özellikle kitabının sonlarına doğru kendisine, «Üzüntüler, sıkıntılar/çaresizlikler/ elbet bir gün bitecektir» diye yazdıran ama tarihî olmayan edilgin ve öznel bir iyimserlik içine girdiği de olur. Bence kitabın en başarılı şiiri olan «Acıyla»da ise bu umut yükü açık bir tavır alışa bürünür:

«Yirmibir yaşında. Halk bahçelerine
hiç gül yağmadığını, umut yağmadığını
Yirmiüç yaşında. Alanlar türkülerle inlerken
dağlarıma karanlık ve özgürlük yağdığını anlat
ki elmadan evler oyayım
kırayım zincirleri umutla sevdayla, aşkla
Kalbim acıyla damgalansın.»

Önceki şiirlerinde dizenin semantik yapısını bile bozacak ölçüde çağrışımsız imgeler kuran, aykırı sıfatları çekinmeden şiirine yerleştiren şair içeriğin aydınlanmasına paralel olarak daha açık bir şiire yönelir. İmgeler daha anlaşılır ve aydınlıktır; «esrar haindir/rakı yurtsever» dizelerindeki «rakının yurtseverliği» pek de zorlanmaya sokmaz okuru. Ama bu yönelişte bile «Umut, bulunmaz hanemizde» gibi, yaldızlı ama şiirin genel havasıyla çelişen dize yapımı sürmektedir. Bu belki de, «Eğer hayatımı anlatıyorsam/onu yaşıyorum demektir»in zorunlu sonucudur:

«Su erken uyanır
önce sigara karşılar beni
sonra ev kirası
dertli zeytin
küflü ekmek
kör yalnızlık.
Ve bir kelebek ırmağı
der ki şarap delidir
tütün kıskanç
esrar haindir
rakı yurtsever
. . .
Umut, bulunmaz hanemizde.»

Artık, «aşkımın dul tellâlı», «yiğitliğini kuşanmış alkol», «alkolün uzun atı», «hüznün küçük harfli güvertesi, gibi dizeler ve imgeler çekilmek-

te, başka nesneler ama yine imge olarak kullanılmaktadır. «bankalarda biriken alınteri», «akan kanın, işsizliğin faizi», «kelepçe ve alınterinin bedeli», «emek faizcileri, tefeciler», özetle, «yağmalanmış bir halk» doldurmaktadır Refik Durbaş'ın şiirini.

«kalbim artık uyumuyor geceleri
döktüğünüz işçinin kanı mübarek olsun
ramazan-ı şerifiniz mübarek olsun»
bütün devrimcilerin kanı mübarek olsun

(Bir Halkın Mezarda ve Hayatta...»

Böyle bir kara alaya ulaşır şair ve kitabı şöyle bitirecek bir aşamaya varır sonunda:

«umudun alevi sönse de
sevdanın alevi sönse de
aşkın alevi sönse de
kalbim. Diner acılar
artık hedef bellidir
müjde verilmiştir
ölüm kolay kolay avlayamaz bedeni»

Refik Durbaş, şiirini de ilgilendiren (dışta tutmayan) ideolojik bir değişimi yaşamaktadır. Ya da, daha önceleri şiirine yansımayan kimi ögeler artık rahatlıkla yer bulmakta, giderek başat bir konuma geçmekte ve hatta şiirini doğrudan oluşturmaktadır. Genel olarak gününden ses vermeye başlamıştır ama biçimle olan çatışma zorlamaktadır onu. Şunu söylemek istiyorum burada: O kuşaktan ya da böylesine aşamalı bir süreç izlemiş sanatçıların hemen hepsinde görülen bir zorlama —tıkanmayla karşı karşıyadır Refik Durbaş. Bu yolağzında sanatçı ya kendini toptan yadsımaya giderek yeni bir estetik plana geçecektir ya da ufak bir iki rötüşla eski çizgisini sürdürmeye çalışacaktır. Kimilerinde ise bütünüyle şiiri— ya da edebiyatı bırakma eğilimi görülmektedir. Özellikle 1950 Kuşağı edebiyatçılarında bu olgunun somut olarak görüldüğü söylenebilir. Birinci tavra örnek olarak Kemal Özer'in şiirinde yaptığı yenileme/devrim gösterilebilir. Onat Kutlar, Nezihe Meriç gibi öykücüler, bu çatışmanın, hakkından gelemeyerek öyküyü bırakmayı yeğlediler. Ece Ayhan, —estetiğinden taviz vermeden— göndermelerini sosyalist düşünceye ve hayatı kavrama yöntemine yapmaya başladı; salt kaynaklarını değiştiren tavrıyla özgün bir örnek oldu.

*

Bu türden bir yolağzına gelen Refik Durbaş bu sorunun çözümünü araştırdığı, «geçiş dönemi şiirleri» diye nitelenmeye uygun şiirlerini topladığı «Hücremde Ayışığı»nı yayımlar 1974 yılında. Yeni bir arayışın izlerini taşıyan, «Hücremde Ayışığı», «Eyüp», «Kardeşi Ölümün», «Ağıt», «Pencere» gibi şiirlerinin yanında eski anlayıştan kaynaklanan şiirlerinin de («Tuzak», «Fırtına») yer aldığı bir kitaptır bu ama şiirsel politize olma olgunlaşmamıştır henüz. Ve temel aldığı yapı da değişmemiştir. Sözkonusu olan, simgelerin, imgelerin oluşturulmasında seçilen kelimelerin değişimidir sadece. Refik Durbaş ilk kitabındaki şiirlerinde seçtiği, kendine özgü kıldığı eski kelimeleri ve duyarlığı içinde bir şairdi. Bir bakıma, içindeki renkli cam parçaları hiç değişmediği halde çevrildikçe yeni görüntüler veren bir kaleydoskopu andırıyordu şiiri. Bu döneminde ise gene bu tür bir yapı içindedir ama bu kez «kaleydoskop»un içindeki cam parçalarının renkleri değişmiştir. Değişik kelimelerle aynı şiiri yazmaktadır. Değişik sıfatlarla özgün tamlamalar oluşturulur, «güzel» görüntüler çıkar ortaya.

Bu döneminde Refik Durbaş eski anlayışıyla açık bir tavır alış içinde görülüyor. Ama eski şiir anlayışından getirdiklerinin bu tavır alışa yetip yetmeyeceği sorusu önem kazanmaktadır bu kez. Eskiden getirdiği imge düzeni ve görüntü anlayışı, halkçı bir yöneliş içine giren şiirde ister istemez iğreti kalmaktadır. «Dokumada Çalışan Kızların/günleri, naylon iplik, ucuz keten/ emeğin, alınterinin ve aşkın/kanı damlar kirpiklerinden», anlaşılır bir şeydir ama uyumsuz ve çağrışımlara kapalı dizeler, imgeler yine de sürdürmektedir kendini.

Sözü edilmeye değer şiirleri de kapsamasına karşın Refik Durbaş'ın şiirinde önemi ancak «geçiş dönemi» ürünlerini toplaması ölçüsünde olan «Hücremde Ayışığı» üzerinden çok, başlattığı çizginin kesinlik kazandığı ürünleri derleyen «Çırak Aranıyor» üzerinde durulmasının gerekli olduğunu sanıyorum. Genellikle aynı dingin soluğun duyulduğu «Hücremde Ayışığı»nda bu açıdan çizgi dışı bir şiirin «Gülün Adı Ne?» olduğunu belirtmeliyim ama. Hemen hemen aynı «renkli cam parçaları»yla oluşmasına karşın ritmindeki başarılı hız ve esnekliğiyle «Acıyla» damarından geldiği izlenimini veren bu şiir bütün kitabın en başarılı şiiri bence. Klasik uyak düzenine sadık öteki şiirlerinin bir yerden sonra tekdüze bir biçim almasına karşın ses'in başarılı kullanımı bu şiiri —şiir için hep söylenegeldiği gibi— senfoni tadına yükseltiyor. Dizelerin bu amaçla kırılması ve yer yer «mensur» şiir yazımı «Çırak Aranıyor»daki bir çok şiirde kullanılan bir yöntem olacaktır.

Refik Durbaş'ın üçüncü kitabı «Çırak Aranıyor» üç bölümden oluşuvor: «Anayurdu Ölümün», «Zamanı Umuda Avarla», «Terden Süzülen Rüzgar.»

Biraz önce söylediğim gibi bu kitabında hemen ayrımsanan olgu artık tekdüze bir havaya bürünmüş, hem genel anlamda hem de Refik Durbaş için «klasik» olan şiir söyleme yapısının bırakılması, yer yer düzyazıya yaslanılması, sürükleyicilik sağlamak için öykülemeden yararlanılması ve şiirin içine «aranjman»ların, «türkü»lerin sokulmasıdır. Bu amaçla diyaloglardan dize oluşturulmasına, mektupların alıntılanmasına da rastlanmaktadır. Gerektirdiği ayrı dille içeriğin uyum sağlandığı «Kitabe» şiirine biraz sonra da değineceğim. Sesin kulanımı açısından ön plana çıkan bir şiir de «Menzil» bence. Bu şiirdeki «Ay dolandı,

vay deli gönlüm», «Ölüm şaşırdı menzilini» gibi dizeler ve genel hava başarılı bir yararlanma örneği. Özellikle «Onlar ki cehennem üzre/yürekten /cennet/süzdüler. Ay dolandı vay deli gönlüm./ Ölüm şaşırdı menzilini» dediği bölüm içerdiği «es ve esnek ritmiyle Ahmed Arif tadına ulaşıyor.

Kitaptaki ağırlıklı şiirlerden biri adı verilmemesine karşın Harun Karadeniz için yazıldığı belli olan «Bir Dağ Yamacında.» Zaten şiirsel süreci üzerinde bu kitabı önemli kılan şiirlerin, bununla birlikte, «Kampana», «Beyaz Kehribar» ve bölüm başlarına üç parça halinde konulmuş bir bakıma kitabı özetleyen «sorulu» şiirler olduğu kanısındayım. Bu şiirlerin dışında kalan kitaptaki öteki şiirler belki yadırganacak ama bir «Kuş Tufanı»na rahatlıkla konulabilir ve pek de yadırganmaz. «Efkârlıyım Dağlar Kadar»ın, «Acıyla» şiirindeki tonalite ve ritmde olduğu açıkta ortada. Aynı şekilde,

«Yıllar geçti unutmadım adını
ışığı çalınmış ol vuslatta bile
nereye gitse zulasında bir gurbet, bin sıla
binlerce rüzgar demeti ve karanlığım
yıllar geçti unutmadım adını
yalnız onun rahminde canlıydı inzal»

dediği «Zula» şiiri şaşılacak bir biçimde, ilk şiirlerine dönmüş bir şairi sergilemektedir. Bu olgu, zaten bu bölüm şiirlerinin çoğu için geçerli. «Zamanı Umuda Ayarla» bölümünde yer alan sekiz şiir, ilk kitap neyse ama ikinci kitap olan «Hücremde Ayışığı»yla açık ilişkide şiirler. Bu bölümdeki şiirlerden biri olan «Yıldönümü» şiirinin, «küçücük odamda karanlığın dizine koyup başımı /düşündüm bu akşam, meğer ne çok hisli sevmişim ben seni» diye bitiren dizeler Refik Durbaş'ta hep öne çıkan, şiirini oluşturan, kötü şiirlerden, dolmuş şarkılarından, yararlanma eğilimini ve egemen duyarlığı tanıtlayan dizelerden.

Konur Ertop, «Çırak Aranıyor»u değerlendirirken, kitabın «tükenen, sona eren, geleceğe kapalı bir çevrenin kısır sorunlarını» işlediğini belirterek, ilerici sanatın doğal konusunun işçi sınıfı, sanayi çevresi, fabrikalar olması gerektiğini söylüyordu. *(Sanat Dergisi*, Sayı : 304) Özellikle «Kampana»yı ilk okuduğumda ben de bunun dolaylarında şeyler düşünmüş, Kemal Tahir'in Yılmaz Güney'in «Umut» filmi üzerine yayımlanmış bir konuşmasını hatırlamıştım. O konuşmasında Kemal Tahir —bence yanlış bir biçimde— motorlu araçların karşısında faytonun hiçbir şansı olmadığı ve ikinciden yana tavır almanın ilericilik değil gericilik olacağı anlamına gelen şeyler söylüyordu. Bence, genel olarak bu elbette doğruydu ama çökmekte olanın koşullarını anlatılarak da —bir başka yoldan— yükselmekte olanla aynı şey söylenebilirdi. Yeter ki çökmekte olanın konumu ve dinamizmi taşıyanın karşıtlığı tutarlı bir bakış açısıyla vurgulanabilsin. Nasıl ki —çokça belirtildiği gibi— çürümeyi barındıran burjuvazi anlatılarak da işçi sınıfından yana bir sanat yapılabilirse.

Bu açıdan, «Beyaz Kehribar» şiirini toplumsal bağlarını ve gelişme dinamiğini ihmal etmeden bu kesimlere yaklaşması nedeniyle «Kampana»ya oranla başarılı bulduğumu söylemek isterim. «Beyaz Kehribar» da «şimdengerû eyvah bana vah bana»dan «...ne eyvah bana ne vah bana»ya ulaşan bir süreç anlatılmaktadır çünkü. «Kampana»da ise bir «süreç»in sözü edilemez. Anlatılan çırak, gün doğmadan açar dükkanı, ustasının söylediklerini, dört yıl önceki Bingöl'ü hatırlar, «aranjman»lar, Orhan Gencebay plakları, sevgilisini düşünmeler arasında akşamı eder, gün batarken kapatır dükkanı. «vurdukça büyüyor sabır ve küçülüyor nedense sefertasımda lokma» dese de şiirin bir yerinde —belki de tek günün öyküsü olduğu için— bir dönüşüm belirtisi görülmez.

Refik Durbaş bu iki şiirinde daha şimdiden yıkılmakta olanı anlatıyor. Anlattığı çıraklar çan dökmeseler de tornacılık ya da başka bir işkolunda çalışsalar konumlarının pek de farklı olacaklarını sanmıyorum. En çok, topluca çalışmanın varolduğu bir işkolunda olmaları durumunda kollektif bilince doğal olarak daha çabuk ulaşabilecekleri ve bunun da sınıfsal bilince ulaşmayı getireceği de söylenebilir. Ama zaten şiirlerde bu yolun kapıları kapalı değil, özellikle «Beyaz Kehribar» şiirinde bu dönüşüm belirgin. Şimdi, bu şiirleri bırakarak Refik Durbaş için belirleyici önemdeki başka bir etmene değinmek istiyorum. İlk şiirlerini yazdığı günlerden beri her şiirinde varolan arkaizm bu. Zaman zaman geriye çekilir gibi olsa da hiçbir zaman tümüyle bırakılmayan bir tavır. Ve Refik Durbaş'ın geleceğini bu noktadaki çatışma ve hesaplaşma belirleyecek bence.

*

Refik Durbaş'ın şiiri üzerinde durulurken belki de ilk değinilmesi gerekli olan arkaik yan üzerinde durmak istiyorum. Gerçekten de eski kelimeler ve yer yer de dize yapıları yoğun bir eski hava yaratır onun şiirinde. Bu arkaik hava yalnızca Osmanlıca ya da kullanımdan kalkmış kelime ve imgelerin kullanılmasıyla oluşturulmaz. Bunun yanısıra ve en az kelimeler/imgeler kadar önemli olan, eskilerin «eda» diye adlandırdığı şey ve dize kuruluşlarıdır. Dış biçim bakımından zaman zaman neredeyse bir Ahmet Haşim ya da herhangi bir Divan şairidir. Bu noktaya gelindiğinde Refik Durbaş'ın kuşakdaşları arasında geleneğin önemini kavrayan ve geçmiş şiiri en iyi özümlemiş bir şair olduğu da söylenmelidir.

«belki yazdan kaldım, belki bir akşamdan
usandım yıllardır yalnız yaşamaktan»

(Kuş Tufanı'ndan)

«ol esrar-ı aşk üzre berdûş
bir uslanmaz sevda için hû çekenlere de

(Hücremde Ayışığı'ndan)

«Tövbesi bozulsun ol esrarın
ol sevda rahmindeyse bereket
bir candan bin ölüme kederle
o zaman haram edilsin cennet»
(Çırak Aranıyor'dan)

Kelimelerle oluşturulan her sanat eseri gibi şiir de dil'e dayanır ve seçilen kelimeler o şairin evrenini ya da başka bir ifadeyle söylem'ini oluşturur. Her şairin kendine özgü bir şiir söylemi içinde olması gibi bir şair şiirsel sürecinin farklı dönemlerinde farklı bir söylemin içinde olabilir. Roman sanatından bir örnek verecek olursak, Kemal Tahir'in *Devlet Ana* da romanını oluştururken kullandığı dilin o çağ Osmanlı'sının kullandığı dilden esintili ve o söylemin içinde olması bosuna değildir, mekana uyum sorununu çözmektedir. Nazım Hikmet, «Şeyh Bedreddin Destanı» ya da «Kıyamet Sureleri»nde farklı bir dil kullanır; bu dilin «İzmirli Teğmen», «Asker Kaçağı», «Karlı Kavın Ormanında» v.b. şiirlerinde kullandığı dil olduğunu kim söylevebilir? İkinci grup şiirlerini yazarken halk şiirinin ögelerinden ve etmenlerinden yararlanır, «. .Destanı» ya da «Sureleri» yazarken ise Kutsal Kitap'ların söylemi içindedir. Aynı şekilde, gizemci Sezai Karakoç'un şiirinde de özle bütünleşmiştir ve vadırganmaz bu tutum. «Taha'nın Kitabı», bir «Gül Muştusu» başka bir dille/söylemle oluşturulmaz zaten, ya da en azından gereklidir. Şairi böyle bir dil kullanmaya içerik zorlamaktadır.

Böyle «özel» bir amacı bulunmayan ve üstelik «özel» amacı çok başka bir nitelikte olan Refik Durbaş'ın böyle bir dil seçimi içinde olması doğaldışı ve yanlış gibi geliyor bana. Bir yerde bunu özgün olma amacıyla yapıyor sanırım ama bu «özgün olma» amacı da basat bir etmen durumuna gelerek son analizde içeriği yer yer zedeliyor. Bu yargının dışında tutulması gerekli olan bir şiir ise son kitabındaki «Kitabe». Bu şiirde, içerikle, kullandığı dil zorunlu ve gerekli bir noktada çakışıyor. Bu şiir için başka bir dil mümkün değildir zaten. Ama böylesine yoğun arkaizmin bir şairin neredeyse özel amacı durumuna getirilmesi kanımca yanlış ve zararlı. Şiirin içeriğiyle doğrudan ilgisi olmadığı sürece en fazla dekoratif bir öge olmaktan kurtulamayacağı ve bu dengeyi kurmanın da oldukça zor olacağı kanısındayım. Refik Durbaş, yukarıda andığım türden —«Kitabe»yi dışta tutarsak— bir özel amaç gözetmeden eski metinlerden, unutulmuş kelimelerden oluşan bir şiir kurarken halka ait olan her değerin seçmesiz benimsenmesi gibi bir tavır içinde de olabiliyor. Bir tür «Orhan Gencebay duyarlığı» (ya da Kerime Nadir) diyebileceğim, Durbaş'ı kötü şarkılardan, ölmüş estetiğinden, kötü şiirlerin havasından yararlanmava iten neredevse başat durumundaki bu amaç, vurgulamak istediği özel amacı da zedeliyor. Arada bir el atılan ozansılık da değil bu çünkü.

Bu noktada düşünülmesi gerekli bir sorun da bu şiirlerin yirmi otuz yıl sonra ne olacaklarıdır. Günümüzde yer yer beğeniyle karşılanan, içinde bulunduğumuz toplumsal dönemin dil küresinde «özgün» bulunan bu dil acaba bir başka dönemde aynı tadı verebilecek midir? Arkaizm diye nitelenen olgu gücünü an'ın duyarlığı, sorunları, bakış açısı ile dilin eskiliği arasındaki karşıtlıktan alır çünkü. Tersi ya da başka türlüsü doğru olsaydı eğer bugün bir Tevfik Fikret, bir Haşim, bir Yahya Kemal şiirinden de aynı arkaik tadı almamız gerekirdi. Ovsa bu şairler için böyle bir «tad» sözkonusu değildir ve doğrudan görünen şey dillerinin eskiliği olmaktadır. Refik Durbaş çağdaş olmayan bir dille anlatıyor, bir yirmi yıl sonra bugün için sözkonusu olan arkaik «tad» yerini salt eski bir dile bırakabilecektir.

Bir yazıyı bitirirken mutlaka bir «son söz» söylemek gerekli değil ama geldiği yere bakarak Refik Durbaş'ın, çıktığı yere sadık bir şair görünümünde olduğu söylenebilir. Aynı zamanda, özgün bir şiire sahip olduğu da belirtilmeli ama bu özgünlüğün bir süre sonra Refik Durbaş'ın şiirini tıkayabileceği de eklenmeli. Kendini, özgün kılan bir alana tutukluvor Refik Durbaş ve bu alanda bir süre sonra tekdüzeleşmek her zaman olası. Refik Durbaş şiirinin geleceğini bu çatışma belirleyecektir. ■

MURATHAN MUNGAN

Gramsci'nin «Consensus» Kavramının Günümüzde Tiyatro İçeriği Açısından Kazandığı Önem

— *I* —

«Consensus» (Kitlelerin İdeolojik Onayı), Gramsci'ci teorinin, bilimsel terminolojiye kazandırdığı bir kavramdır. Bugün için, bu kavram, tiyatro içeriğini, bir dünya görüşü ışığında *yeniden belirlemede*, büyük bir önem kazanmıştır. Ayrıca İdeolojik düzeyin ve bu düzeyde eklemlenen ideolojik ögelerin analizinde ana kavramlardan biridir.

Toplumsal yapıda Ekonomik, Politik, İdeolojik olmak üzere üç ana düzey buluyoruz. Yani toplumsal yapıyı bu üç ana düzey oluşturuyor; ve yapıda yer alan tüm kurumlar ve olgular bu üç düzeyden birine tekabül ediyorlar (Tabiî düzeylerin birbirleriyle olan ilişkisi de sözkonusu). Kültürel ve sanatsal etkinlikler de, «İdeolojik Düzey» içerisinde yer alırlar. Her sanat ürünü, içeriğinde «İdeolojiyi» somutlaştırır. İdeolojiler, sanat ürününde nesnelleşirler. Başka bir deyişle, bir sanat ürününün içeriğini belirleyen dinamik İdeolojilerdir... (Burada «İdeolojik Düzey», «İdeolojiler» derken, «İdeoloji» kavramını, herhangi bir sınıfın ideolojisi olarak değil, genel anlamında, *«Yaşanan ilişkilerin maddî pratiği»* diye özetlenebilecek Althusser terminolojisindeki yorumuyla kullanıyoruz).

Tiyatroda yazar, metnini oluştururken, olayı ya da olayları kafasında kurgulamasından, aktarma biçimine dek tüm yaratım sürecinde «İdeolojiler» içerisinde düşünür. Anlattığı ya da anlattıkları politik bir içerik taşımayabilir, yazarın hiçbir politik kavgısı da olmayabilir, ama sonuçta ortaya çıkan ürün, belirli ideolojilerin taşıyıcılığını yapmaktadır. Hayata, olaylara, insana ve insan ilişkilerine, toplumsal olaylara bakmada bir ideolojik içerik taşır. En azından yazarın bildirisi ideolojik bir kimliğe sahiptir. Savunduğu değer yargılarında ya da kendisine doğal gelen şevleri aktarmada (ki bunlar hiç de doğal olmayabilir, ya da «doğallık» anlattığı şeyin ölçüsü olmayabilir), yine belirli ideolojileri ve onların *bakış açısını* kullanır. Bu anlamda ürün, daha başında «görece» anlamda da olsa *«politik»* bir nitelik kazanır...

İnsanlar, dünyaya geldiklerinde kendilerini önceden belirlenmiş ilişkiler içerisinde bulurlar. Bir sürü değer yargısı, ahlâkî niteleme, ilişki biçimleri, toplum içerisinde *«verili»* olarak vardır, kurumlaşmıştır. İnsanlar bunları seçmezler ancak yaşarlar. Çoğu kez de düşünmeden yaşarlar. En doğal şeymiş gibi (İşte sanatın görevlerinden biri de, insanları, düşünmeden yaşadıkları bu ilişkiler üzerinde düşündürtmektir). Bu ilişkiler çerçevesince insanların oynayacakları roller de önceden belirlenmiştir. *Son analizde* üretici güçlerin gelişme düzeyinin belirlediği toplumsal formasyonun çeşitli pratikleri, insanlara oynayacakları rollerin dağıtımını yapmıştır.

> Bu nedenle, bir toplum, bireyler-arası ilişkilere indirgenemez. Çünkü bireyler bu ilişkilere, belirleyici özneler olarak değil, kendileri ilişkiler içinde belirlenen bireyler olarak girmektedirler (Althusser'in hümanizme karşı çıkış gerekçesi de budur: Tarihi insan-öznelerle açıklamanın yanlışlığı). Ne var ki toplumsal formasyonun işleyişi içinde, ilişkilerin bütününü hiçbir zaman göremeyen bireyler, kendilerini özneler olarak görmektedirler. İşte İdeoloji, toplumsal ilişkilerin *taşıyıcısı* olan bireyleri, bu ilişkilerin *Öznesi* haline getirir. (Murat Belge, L. Althusser'in *«İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları»* adlı kitabına yazdığı Önsöz'den —BİRİKİM Yay, s. 11)

Bu durumda İdeoloji'nin insanlara yaşattığı *yanılsama* ortaya çıkıyor. Tarihi «Kahramanların» yaptığı (yani İnsan-Öznelerin) görüşü gibi, doğayı ve tarihi İnsan iradesiyle açıklama eğilimi, hep bu yanılsamanın ürünüdür. Brecht'in tiyatrosu, tiyatronun yanılsamasını kırmayı amaçlarken, aynı zamanda İdeolojilerin yanılsamasını da parçalamayı göze alıyordu. Gerçi, Brecht'in bu konudaki terimleri yeterince açık değildi ama eylemiyle yapmak istediği buydu (Zaten Felsefe alanında da konuya yeterli açıklık Althusser ile birlikte gelmiştir). Brecht'in sahnedeki nesnesi, bu yüzden insanlar değil, insanların içinde yaşadıkları *ilişkiler* olmuştur. Brecht, her zaman için bunu önplana almıştır.

Tiyatronun günümüzde kazandığı aslî görevlerden biri «ilişkilerin bütününü hiçbir zaman göremeyen bireyi» kendisinin dışına çıkararak, ilişkilerin bütününe egemen kılmak, onları işleyen bu mekanizmanın farkına vardırtmaktır. Bunun yöntemi de, ideolojik yanılsamanın parçalanmasıyla gerçekleşebilir.

— *II* —

Tiyatro biriminin de içinde bulunduğu bir kurum olarak sanat, ideoloji üreticisi bir aygıttır

(Althusser, Sanatın İdeolojik niteliğinin ebedî olmadığını, değişeceğini, değişmesinin gerekli olduğunu vurgular). Bir ideoloji üreticisi aygıt olarak sanat, varolan «Egemen İdeoloji»yi güçlendiren, besleyen bir nitelikle kullanılabileceği gibi; egemen ideolojiyi zayıflatan ve bu ideoloji içerisinde *eklemlenen* ideolojik ögeleri çözen bir işlevi de yüklenebilir. Bu, bütünüyle aygıtı kullananların, politik tercihi ve «teorik» kimliğine bağlı bir olay. «Politik tercih» ve «teorik kimlik» diye ayrı ayrı belirtmekte yarar var. Çünkü, politik tercihi aynı doğrultuda olan insanlar, Egemen İdeolojinin güçlü koşullamasından ve teorik yetersizlikten ötürü, «İdeolojiler» konusunda ortak ve doğru bir analize varmış değiller. Dolayısıyla İdeolojiler düzleminde mücadele platformu da oluşturulamıyor.

«İdeoloji», bugüne değin sürekli bir ekonomist yaklaşımla ele alınmış, otomatik bir biçimde altyapı tarafından belirlenen ve onun uzantısı olan bir gölge-fenomen olarak kabul edilmiştir. Oysa İdeoloji, son analizde ekonomik dinamikle belirlenmekle birlikte, özerk bir alan olarak kendi belirleyiciliğini de taşır. İlk kez, Althusser bu yerleşik ekonomist yaklaşıma karşın, klasik felsefenin «Madde-Fikirler» ikileminin dışına çıkarak doğru bir yorum getirmiştir. Bu ikileme, maddeci bir yorumla da yaklaşılsa sonuçta, bu yanlış ikilem varlığını koruyacak; karşılıklı etkileşim gözardı edilerek, fikirlerin son analizde maddenin bir uzantısı olduğu kabul edilecektir.

Buraya değin sözünü ettiğimiz şeylerin, ilk bakışta tiyatroyla doğrudan bir ilintisi kurulamayabilir. Ama öncelikle tiyatro içeriğini yeniden belirlemede, bazı yeni anahtar kavramlar kullanmak zorundayız. Yoksa eski sorunsallar içerisinde kalarak yeni ve doğru şeyler yapamayız. Tiyatronun ya da sanatın insanı ve toplumu dönüştürmekteki önemi, bağlı bulunduğu ideolojik düzeyin başlıbaşına bir mücadele alanı, hem de ihmal edilmiş bir mücadele alanı olmasındandır. Aslî görevi de insanı ve toplumu her bakımdan dönüştürmektir. Bunun için de yeni sorunsallar ve bunları açımlama gücüne sahip yeni kavramların kazanılması gerekmektedir. Bir «Consensus» kavramını, bir «Egemen İdeoloji» kavramını doğru bir biçimde kavrayıp, algılamak; tiyatroda yeni bir içerik perspektifini doğru kurmak için; tiyatronun, sanatın üyesi bulunduğu «İdeolojik Düzey» hakkında da doğru bir muhakemeye, doğru bir düşünceye sahip olmalıyız. Çağdaş insanın, *bütünsellik kazanması* programının bir parçasıdır bu. Tiyatro içeriğini kurarken, yeni felsefî sorunsallarla karşı karşıya gelmek zorundadır. Bugünün seyircisinin gerçek ihtiyaçlarına ancak böyle karşılık verebilir. İdeolojiler konusunda bilgi dağarcığımızı biraz daha genişletmek için, yeniden Althusser'e dönüyoruz:

> Althusser'in İdeoloji konusunu Marksist teorinin bir nesnesi haline getiren «İdeolojik Aygıtlar» incelemesi birçok bakımdan ilginç ve önemlidir. Burada öne sürülen tezlerin, yazarın Marksist teoriye en önemli katkıları arasında olduğunu söyleyebiliriz. Bu incelemeyi yapmakla Althusser Marksistlerin ciddî bir şekilde ihmal ettikleri —ve bu ihmalin çok acısını çektikleri— bir alanı dikkatimize getiriyor. Althusser'den önce bu konuyu en ciddî biçimde ele alan Marksist düşünür Gramsci idi. Ancak Gramsci'de de bağımsız bir ideoloji teorisi yoktur. Çok parlak, çok düşündürücü gözlemler, bir de, yazdıklarının tümünü derinden belirleyen sorunsal olarak ideoloji kavramı vardır. Althusser'in tezleri Gramsci'nin açtığı yolda azınsanmayacak bir ilerleme sağlıyor.
>
> (Murat Belge, adı geçen «Önsöz», s.8,9)

— III —

Bizim tiyatro içeriğini yeniden belirlemede ağırlık tanıdığımız *«Consensus»* kavramı ancak bu ideolojik yapının anlaşılmasıyla kavranabilecek bir şey. Bilimsel olarak bir «İdeoloji Teorisine» sahip olursak, çeşitli ideolojilerin kendi içinde *uyarlı olarak eklemlediği* ideolojik ögelere doğru yaklaşabilir; metin ve sahne üzerinde analizlerini bilimsel olarak gerçekleştirebiliriz. Bu çalışma, birlikteliğinde yeni bir estetiğin, yeni bir duyuş ve ifade ediş tarzının gelişmesini de sağlayacaktır.

«Consensus» kelimesinin Türkçede tam karşılığı yok. Yaklaşık deyimler bulunabilir ama, bunlar da felsefî bir kavram olan «Consensus»u bütün boyutluğu ile vermezler. Bizim kısaca «kitlelerin ideolojik onayı» diye özetleyebileceğimiz «Consensus», egemen değer yargılarının, geçerli ahlâkî nitelemelerin, toplumsal ilişkilere getirilen her türden ölçünün eklemlendiği bir genel yapının (bir anlamda ideolojiler yapısının), geniş kitlelerce *onaylanmasıdır*. Ama bu onay, toplumsal bir onaydır. Kitlelerin onayıdır. *İdeolojilerin inşa edildiği bir zemin kavramdır*. Lusin Bağla, bir yazısında, bu kavram için düştüğü bir dipnot açıklamasında: «Aynı fikri, aynı görüşü kabullenme, paylaşma» diyor (BKZ. «Antonio Gramcsi ve Aydınların Rolü Sorunu», *BİRİKİM*, Sayı: 23, s. 90). Toplum içerisinde «Consensus»un büyük önemi vardır. Örneğin Devlet popüler olmayan bir hareket başlatacaksa, bu hareketi başlatmadan önce uygun bir kamuoyu oluşturmak, uygun bir «consensus» yaratmak zorundadır. Bunun için de ideoloji üreten aygıtları, örgütleri devreye sokar, onları harekete geçirtir. Bir «Consensus» sağlandıktan sonra, eylem gerçekleştirilir. Örneğin bir devlet savaşa girmek istiyorsa, karşı devletin düşman olduğu konusunda, savaşa girmenin zorunluluğu doğrultusunda bir «consensus» yaratmak durumundadır. Bu «Consensus»un oluşturulmasında en büyük görev «milliyetçiliğin» ideolojisine ve onun ideolo-

jik ögelerine düşmektedir. Sonuçta kitlelerin ideolojik onayı, toplumun en geniş kesimlerinde oluşan «consensus» alındıktan sonra savaşa girilir.

«Consensus», «Egemen İdeoloji»nin doğrultusunda yönlendirilir. Egemen Sınıf, egemen olma sürecinde ideolojisini de yaratır. Varolan ideolojilerin içinde bulunan (geçmişten kalan ve geçerliliğini koruyan), ideolojik ögeleri alarak, kendi ideolojisinde yeniden eklemleyerek ideolojisini kurar. Ve egemen ideoloji haline getirir. Egemen sınıfın bu yönlendirme hareketine, halk tabakaları tarafından «kendiliğinden consensus» biçiminde olumlu bir karşılık gelmesi gerekmektedir. Bu yüzden de «Egemen İdeoloji»nin ideolojik ögeleri varolan «consensus» içerisinden seçilerek yeni bir yapıda, yeniden eklemlenir. Bu söylediklerimizi, bir örnekte görelim: Örneğin, Burjuva sınıfının egemenliği sürecinde oluşan ideoloji, yapı olarak, önceki ideolojilerden (feodal/ataerkil v.b.) farklı olmakla birlikte, o ideolojilerin, ideolojik ögelerini (ataerkil ögeler gibi) yeniden kullanır, kendi yapısında yeniden eklemler. Bu yüzden de «kendiliğinden consensus»un güçlü bir tepkisiyle karşılaşmaz.

> Zaten ideolojik egemenliğin hegemonyacı sınıfa sağladığı başlıca yarar da, ezilen sınıflarda *yabancılaşmış bir bilinç* yaratarak, sınıflı toplumun içerisinde debelenip durduğu güncel çelişkileri gözden saklamaktır. (abç) (Maria Antonietta Macciochhi, «Hegemonya, Tarihî Blok, Devlet», çev. Dr. Şirin Tekeli, *BİRİKİM*, Sayı: 26, s. 58)

Burada, tiyatronun görevleri daha net olarak belirlenmeye başlıyor. Önce gözardı *edilebilen* bu güncel çelişkileri daha görünür hale getirmek, ve doğru algılanmasını sağlamak; ardından da sözkonusu «yabancılaşmış bilinç»in aşılmasını sağlamak. Sanırız Brecht'in yöntemindeki «yabancılaştırma» ögesi de «yabancılaşmış bilinç»in aşılmasını öngörüyordu...

«Consensus» bir sistemdir, bir kurallar bütünüdür. İnsanlara yaşadığı, üretmek zorunda bırakıldığı ilişkiler üzerine soru sordurtmaz. Önemli olan koyulan kurallara uyarlı yaşamaktır. Varolan sistem içerisinde bir çelişki çıkıyorsa (ki çıkması da çok doğaldır. Çelişkisiz ideoloji olmaz.) Önemli olan bu çelişkiyi varolan sistem, varolan yapı içerisinde çözümlemektir. Çözümlenişi de, genel ideolojiye uyarlı olduğu sürece varolan «consensus» açısından bir tehlike yaratmaz. Bu anlamda yalnızca çelişki sergilemenin gerçekte bir çözüm olmadığını görüyoruz. (Ki burada sergilemenin *hangi ideolojiler* içerisinde *kalınarak* yapıldığı da önemlidir. Hattâ daha önemlidir.) Öte yandan sahnede çözüm gösterdiklerini söyleyenlerin de yanılgısı ortada. Sahnede reçete vermek de gerçekte katkısız bir çabadan öte bir şey değil. Demek ki sorun, genelde sanat, özelde tiyatro «sergiler mi, çözüm mü getirir?» ikileminin ötesinde yatıyor. Yeni bir yapı sorunu, yeni bir estetik kurma sorunu... Yani sorunu daha başından böyle bir ikilem içerisinde koymak yanlış. Bu ikilem şeklinde koyma biçimi de, gene varolan yapının içinde hareket edildiğinin göstergesidir. Sergilemenin yapılışındaki kurgu, aslında diyalektik bir yöntem uygulanması sonucunda oluşan bir kurgu ise, çözüme götürücü bir potansiyeli içeriyor demektir. Yani, *çözüm aslında, sorunun konuluşunda vardır*. Başka bir deyişle, *cevap, sorunun soruluşunda belirir*. Bizim yanılgımız, varolan ideolojilere yönelttiğimiz eleştiriyi yalnızca «politik» düzeyde gerçekleştirmeye çalışmamızdan kaynaklanıyor. Slogancı Tiyatroların özde yaptıkları budur. Oysa :

> Kapitalist toplumda başkaldırma, kapitalist toplumun ideolojisinin mutlaka aşıldığını göstermez. Bu toplumda eğitim bize sürekli olarak kapitalizmin ideolojisini aşıladığı için, ideolojinin egemenliğinden kurtulmak özellikle güçtür. (M.A. Macciochhi, *a.g.y.* yan notlarından, sayfa: 46)

Bu durumda ortaya yeni görevler, yeni hedefler çıkıyor. Yeni ideolojilerin üretilmesi sorunu da, özellikle başlarda «sanata» düşüyor... Yalnızca politik bir bilinçle değil, *aynı zamanda* ideolojik bir bilinçle de donanma zorunluluğu beliriyor.

— IV —

Bizce, tiyatro, içeriğini yeniden belirlerken, kendine hedef olarak «Consensus»u almalıdır. Tıyatronun somut malzemesi insan ve insan ilişkileri olduğuna göre, ve tiyatro sürekli üretilen *toplumsal ilişkilerin bir yansısı* olduğuna göre; tiyatronun görevi, insanların her gün içinde yaşadıkları ve onlara çok doğal gelen ilişkileri üzerine düşündürtmektir. Onları bu ilişkilere yabancılaştırmaktır. İlişkilerin işleyiş biçimi konusunda, onların dikkatlerini yoğunlaştırmaktır. İlişkilerin yanılsamalı kabuğunu soyarak, onların özünü görmesine yardımcı olmaktır. İnsan ilişkileri bilimsel değil, ideolojiktir elbette. Bu yüzden İdeoloji'yi, Bilim'in tam karşıtı olarak düşünmek, ve kurtulunması gereken bir belâ olarak nitelemek hatalıdır. *Çünkü ideoloji zorunludur.* (Oysa bugün için yaşanan *genel yanlış*, yaşayan ilişkilerimizi yönlendirecek olan *yeni ideolojiler üretmek değil*, kimi slogansal politik içerikler oluşturmaktır. Bu tiyatroya da böyle yansımaktadır.)

> İdeoloji doğru veya yanlış değildir, çünkü insanların kendi varoluş koşullarıyla aralarındaki *hayalî* ilişkiden doğar ideoloji. Başka bir deyişle, insanlarla varoluş koşulları arasındaki *yaşanan* ilişkidir. Ama yaşanan ilişkiden doğru bir *bilgi* elbette çıkmaz. Doğru bilgi, teorik inşanın sonucudur. Ama teorik bilgi ile ideolojik bilgi arasında da, biri öbürünün doğrusu ya da yanlışı gibi bir ilişki kurulamaz. Aralarında bundan farklı

bir ayrım, bir nitelik ayrımı vardır. İdeoloji, insanın koşullarıyla yaşanan ilişkisinden doğduğu için *kapalı* bir düşünce biçimidir. İçinde oluştuğu toplumsal formasyona içseldir. Bu bakımdan, yanlış veya doğru bilgiden *öncedir*. Öte yandan, yukarıda değinildiği gibi, sonuçlarını veren, ahlâkî-pratik bir biçimde toplumları yaşatan bir düşünce tarzıdır. (M. Belge, adı geçen önsöz, sayfa: 15, 16)

— V —

Sanat ürünlerinin çoğunda içerik, ancak varolan değerler sorunsalı içerisinde hareket edebilir, açımlanır... Yapılan iş, «Consensus»un onaylanmasıdır aslında. (Örneğin Klasik Komedyaların bazılarında, yoksul bir kızla evlenmek isteyen, bu yüzden babasına başkaldıran âşık gencin çelişkisi, sonunda yoksul kızın aslında çok zengin biri olduğunu öğrenmesiyle çözümlenir. Sonuçta «Consensus» yine sağlanmıştır.) İnsanlar, zaten içerisinde yaşadıkları ideolojik yanılsama içinde belli sorunsalların dışına çıkamazlar. Gene aynı sorunsallar içerisinde kalarak çözüm getirirler. (Örneğin Klasik Tragedyadaki «Catharsis»de «Consensus» için bir tür sübaptır. Yaşanan tüm çelişkiler varolan yapıyı değiştirmeye yetmez, sonuçta aşırılıklar törpülenerek, kurulu düzen yeniden güvenlik altına alınır.)

Bugün için önemli olan, tiyatroda seyirciyi bu yanılsamanın farkına vardırtmaktır. En azından, «Consensus»un bir yanılsama olduğunun bilincine ulaştırmaktır. İnsanlar, belirli bir dönemde egemen olan değerleri, mutlak değer olarak kabul etmenin yanılgısı içindedirler (Historisisizm). İçerikte dışlaştırılacak olan yöntemin amacı, onların bu değerlerle hesaplaşmasını, bu değerlere yabancılaşmasını getirmektir...

«Consensus»u oluşturan ögelerin çözülmesi, dönüştürülmesi gerekmektedir. İnsanlar, değerlerin değişebileceğini, dönüşebileceğini düşünmekle kalmayıp; değiştirmeyi, dönüştürmeyi bir zorunluluk olarak kavramalıdırlar. Bilindiği gibi çağımızda felsefe, dünyayı anlamak ve kavramakla yetinmiyor, onu dönüştürüyor da. Tiyatro da felsefe alanına el atmak, onun terim ve kavramlarıyla düşünmek durumunda.

«Consensus», altyapı ile üstyapı arasındaki uyarlığı sağlamanın bir çeşit garantisidir. Kişilerin varolan toplumsal yapıyla bütünleşmelerini sağlayan, genel, yaygın yargıların bir çeşit terminolojik ifadesidir. Çok basitleştirirsek «Bu memleket adam olmaz...» toplumda yaygın bir görüşse, bir çeşit «consensus» ögesi olmaya başlamış demektir. Halkın daha çok naif tepkilerini ama değiştirilmesi için hayli çaba gerektiren genel değer yargılarını da «Consensus» kavramı içerisinde görürüz. Tiyatroda «Consensus»a karşı alınacak tavır ise, bireylerin toplumsal yapıyla bütünleşmelerini engellemektir. Bu bütünleşmeyi sağlayan ilişkiler pratiği üzerine onlara sorular sordurtarak, onları sarsmaktır, içlerinde bulundukları yanılsamanın dışına çıkartmaktır. Ama bunun yöntemi de, kesinlikle *rationel* bir bilgilenme süreci içermez. Rationel bir bilgilendirme biçiminde değil, *yaşanan ilişkilerin kurgusuna yabancılaştırılarak* sağlanır. Yoksa, her tür kalın hatlı ya da inceltilmiş slogancılık tehlikesi başlar.

Her tarihî dönemde, egemen sınıf, egemen ideolojiden temel alan bir «Consensus» yaratır. Böylelikle altyapıyla, üstyapıyı birbirine kenetleyerek uyarlı hale getirir. (Yani senkron tutturur...) Temel kaygı, yönlendirici kaygı, kurulu varolan düzenin korunmasıdır. İnsanların varolan «consensus» çevresinde bir *yaşantı birliği* edinilmesi istenir. «Consensus»un yaratılmasında taşıyıcı olarak aydınlar görev yapar.

> İktidardaki grup hem yığınların desteğini kazanmak, hem de onları ideolojik ve ahlâkî düzeyde kendi dünya görüşüne uygun olarak biçimlendirmek için aydınlardan yararlanır. (Lusin Bağla, a.g.y., sayfa 85)

Böylelikle Egemen Sınıf, ideolojik düzeydeki hegemonyasını sağlamlaştırmak için, toplumda bazı yargıların yerleşmesini sağlayacaktır. «Genel İdeolojinin» de işine yarayan ögelerini muhafaza edecektir. Böylelikle «consensus», her tür sınıf ve tabakadan insana *«homojenlik»* kazandırmış olur. Egemen sınıf ve egemen dünya görüşü açısından bu çok önemlidir.

Bir tiyatro oyunu içeriğini *kurarken*, bu homojen yapıyı çözücü kimyasal salgıları oyun içerisinde yavaş yavaş salgılamalıdır. Bunu, seyirciyi, *rationel* bir biçimde bilgilendirerek değil (zaten bu onun işi değildir. Sanat bilimsel bilgi vermez, veremez...), onu, yaşanan ilişkilerin *kurgusuna yabancılaştırarak*, «Consensus»a uzak bir açıdan ve *yeni sorunsallar içerisinden* bakmasını sağlayarak yapmalıdır. Seyirci kendisi ve ilişkileri arasına mesafe koyabilmeli, edindiği yeni mesafeden yeni değerlendirmelere gidebilmelidir. *Bunlar üstyapının buhranda olduğu dönemlerde*, «Consensus»un sarşılıp çözüldüğü dönemlerde çok daha mümkündür. Egemen sınıflarla, üstyapı planında en olgun çelişme de, sanat kurumunda oluşur. Sanatın görevi bu çözülmeyi hızlandırmak, buhranı derinleştirmektir. Bu aynı zamanda insanların arayışlarını da yönlendirmek demektir. Kendiliğinden hareketleri doğru algılama, değerlendirme platformuna çekilmelidir seyirci. Oradan da giderek yeni bir dünya kavrayışına götürülebilir. Ve giderek ilişkilerin teorisini yapmaya başlar. *Toplumdaki yerinin bilincine varır*. Bu da «Consensus»da ifadesini bulan homojenliğin ayrışması demektir (Bu süreç tek başına tiyatronun değil, İdeolojik düzeyde sürdürelecek her tür mücadelenin ürünüdür). Geleneksel kültürün hâlâ yaşattığı ideolojik ögeleri seyirci gözünde yabancılaştırmak, gerici kültüre olan bağımlılığı çökertecektir. Bu yöntem, kitlelerin en aşağı algılama, kav-

rama düzeyinde birliğini korumak adına yapılan hazır reçete taşıyıcılığından, slogancı çabalamalardan, çok daha bilimsel ve *dönüştürücü* bir yöntemdir. Yeni tarihî durumun organik ifadesi olan düşünsel açılımlar, yönlenmeler sağlar. Sürekli olarak *akıl vermektense*, durmaksızın *ikna etmek* yeğdir. *Eski düşünce ve bilme biçimleri içerisinde kalınarak da* bir şeyler öğretilebilir, ama, yalnızca öğretilebilir, insanları dönüştürmez. Üstelik bu öğrenme eylemi de sağlıklı bir birikim oluşturmaz. Eklektik bir yapı getirir birlikteliğinde. Hem boyutsuzdur, hem de dönüştürücü nitelikten yoksundur. Bu yüzden öğrenilen şey de çok sağlam olmaz. Her çiçeğin saksısı ayrıdır. Eski saksıya yeni çiçek dikmektense, sağlam ve temiz yeni bir saksıda, bir tohumun sağlıklı gelişmesinin şartlarını hazırlamak gerekir.

Bu yüzden tiyatro, boydanboya kendini yenilemek zorundadır. ■

sosyalizm tarihinden belgeler

KOMİNTERN ANILARI - II -

Birikim 50-51/67

Brandler - Deutscher Yazışması

1952 - 59

Çevirenler S. YÜCESOY - N. GENÇOSMAN - T. GÜNERSEL

BRANDLER'DEN DEUTSCHER'E

Hamburg, 18 Nisan 1952

Troçki'yle ilgili materyal üstünde çalışırken elde ettiğiniz bulgular hakkında şunu belirtmeliyim: Troçki yaptıklarını Politbüro'nun talimatıyla mı yaptı, hiçbir fikrim yok; ancak, görüşlerine tamamen uygun davranmış olduğuna inanıyorum, çünkü Kafkasya'dayken Almanya'daki durumun keskin bir devrimci durum olduğunu görmüş ve Zinoviev'i de harekete geçirmişti. AKP* Zentrale *(Merkez) üyesi Jakop Walcher ve Rote Fahne*[9]*'nin sendikacı editörü August Enderle de o sıralarda Kafkasya'daydılar; Troçki ile ve eğer yanılmıyorsam Zinoviev'le de geniş kapsamlı tartışmaları olmuştu. Döndüklerinde, Temmuz başı ya da ortasında, bunlar hakkında rapor verdiler.*[10] *Troçki'nin kendilerine şunu anlattığını söylediler: benim 11 Temmuz 1923'de yayımlanan Anti-Faşist Gün çağrım onun Almanya'daki durumu iyice gözden geçirmesine sebep olmuştu, çünkü eğer Brandler böyle bir bildiri yazıyorsa bir şeyler var demekti.*[11] *Hazırlıklarla ilgili stratejisini ana çizgileriyle anlatmış, ve bu bağlamda Saksonya ve Thüring hükümetlerine katılmayı işçileri silahlandırmanın bir yolu olarak önermişti. Yanılmıyorum, çünkü* Zentrale*'nin bir oturumunda bu fikrin saçma olduğunu açıkladım; ne Saksonya'da ne de Thüring'deki yerel hükümetin elinde tek bir silâh deposu olmadığını biliyordum. Silah depolarını Kapp darbesi sırasında, bir ölçüde de Mart Eylemi sırasında boşaltmıştık. Polis ne zaman hafif makinalılara gerek duysa Döberitz'deki askerî kampa başvuruyordu. Ruslar, bildiğim kadarıyla, hükümete katılmamızı oportünizm olarak görmediler. Bizim yanlışımız, işçileri silahlandırmak yerine parlamento komedisi oynamak oldu.*

Size, eşinize ve oğlunuza içten saygılar.

H. Brandler

BRANDLER'DEN DEUTSCHER'E

20 Ağustos 1952

Sevgili Yoldaş Deutscher,

16 tarihli mektubunuza çok teşekkürler. Troçki hakkında ezbere bir yargıda bulunmam kolay değil. Şu sırada bir araştırmaya girecek ne yeterli zamanım var, ne de gerekli malzemem. Hamburg'a döndüğümde bu konuyu ele alacağım. Size ciddi bir cevap borçlu olduğuma inanıyorum. Şimdilik sadece şunu söyleyebilirim: Troçki'nin devrimin iç savaş döneminde (1917-21) oynadığı role kimse benim kadar yüksek değer veremezdi. Ayrıca, Dördüncü Kongreye kadar Komünist Enternasyonal için yaptıkları —onunla tek tek her konuda uyuşmasam bile— belirleyici önemde olmuştur. 1924'den sonra, Lenin'in yerine geçme mücadelesi sürerken, yalnızca Alman Ekim'i sonundaki değil, aynı zamanda bir dizi hayatî meseledeki taktiklerine de karşı çıktım. Nihayet, sürgündeki faaliyetlerini yanlış bularak eleştirdim.

Sanayileşme ve kollektivizasyon konusunda görüşüm şu: Troçki'nin planları önerdiği zaman koşulların bu planlara göre henüz olgunlaşmadığını söyledim; buna bir ek olarak, Stalin bunları gerçekleştirdiği zaman da henüz olgunlaşmadıklarını söylemeliyim. İlk traktör fabrikaları 1926 ve 1927'de kurulmuş, dağıtımlar ise 1929 ve 1931'de başlamıştı. İlk Beş Yıllık Planla, endüstrinin kurulması kimsenin öngörmediği bir tempoda gelişti. Bu temponun sürüp sürmeyeceği hakkında kimse bir şey söyleyemiyordu. Ekmek kıtlığı, orta-köylülü-

* Deutscher, bir Trockist olarak, Troçki'nin öbür Komintern önderlerinden daha gerçekçi olmasına inanmak istiyor. Bu konuya, yukarıda, Brandler'le ilgili anılarında da değinmişti. Brandler ise Troçki'nin öteki önderlerden ayrılan bir yanı olmadığı kanısında gibi görünüyor. Bu cevabında, Deutscher'in inançlarına çok saygılı, ama Troçki'nin Almanya'daki durumun devrimci olduğuna **Kafkasya'da** karar verdiğini anlatışında, ince bir ironi sezilir gibi. - Ed.

ğü, kulaklardan koparmayı hâlâ uman Stalin'in karşı koymasına rağmen, kollektivizasyonu zorunlu kıldı. Stalin'i bu ravranışa nesnel koşullar itti. Koşullar kollektivizasyonun görece yumuşak bir şekilde tamamlanmasına elvermediğine göre, bu boşluğu baskı ve terör dolduracaktı.

Lenin'le Polonya savaşı hakkında konuşmadım. 1923'de bana veda ziyafeti filan verilmedi. Stalin'i 1924 başına kadar görmedim. Size sözünü ettiğim, Stalin'le konuşmam 1924-25 kışında, Kremlin'de bir Eski Bolşevikler gecesinde olmuştu. Stalin,Kızılordu'nun yurt dışında şiddete dayalı bir devrim için kullanılmasını değil, SBKP'nin rolünü ele aldı. «Biz devrimi Moskova ve Petersburg'da yaptık. Ukrayna'da ve Kafkaslarda ve Uzakdoğu'da yaptık,» dedi. SBKP'nin devrimi Almanya'da ve Avrupa'da da yapacağı şeklinde bir şey söylemedi; ama Almanya'daki berbat Merkez Komite'sini[12] tartıştığımıza bakarak ben bu sonucu çıkardım.

Size ve Tamara'ya içten saygılar.

H. Brandler

DEUTSCHER'DEN BRANDLER'E

15 Temmuz 1953

Sevgili Genosse Brandler,

Her şeyden önce, uzun süre yazmayarak kabalık ettiğim için özür dilemeliyim. Son aylarda, başka bir sürü derdin yanısıra, baskıya iki kitap hazırlamak durumunda kaldım, İki -çünkü Troçki hakkındaki kitaptan başka, geçen ay Birleşik Devletler'de çıkan ve burada da öbür gün çıkacak olan Stalin Sonrası Rusya konulu bir kitap yazdım. Bununla bağlantılı olarak, Troçki hakındaki kitabın yayımını, şu sıra basılmış olmasına rağmen, birkaç ay ertelemiş bulunuyoruz. Bu nedenle, Tamara da bende bu son aylarda öylesine meşguldük ki, yazışmalarımızı ihmal etmek zorunda kaldık. Hâlâ da bu girdabın içindeyiz. Sizi Almanya'da ziyaret edebilmeyi ve güncel olaylar üzerinde uzun uzun tartışmayı çok isterdim. O kadar çok şey oluyor ve insanın verimli bir fikir alışverisi yapabildiği o kadar az insan var ki... Her şey bir yana, sizi gerçekten çok özledim.

İlk başta Arpo'nun[13] 16-17 Haziran olayları karşısında aldığı tavır beni epey şaşırttı. Korkarım bu olaylar karşısındaki duygularımızı paylaşamayacağım. Almanya'nın gerekli devrimci enerjisi elverişli durumlarda ve uygun zamanda değil de elverişsiz durumlarda ve yanlış zamanda bulması bence tuhaf bir trajedi. Berlin'li işçilerin çok gerçek dertlerinin olduğunu ve Ruslar'ın ve kuklalarının bu fırtınayı provoke etmek için her şeyi yaptığını söylemek gereksiz. Gelgelelim bana göre Berlin ayaklanmasının etkisi nesnel olarak devrimci değil, karşı-devrimci olmuştur. Benzer biçimde Alman burjuvazisi ve Alman köylüleri kendilerini bir ölçüde uşaklıktan kurtaran Napolyon'a karşı bir zamanlar ayaklanmışlardı. Napolyon Almanya'nın ulusal onurunu zedelemişti ve orduları köylüleri tıpkı Ruslar'ın günümüzde yaptığı kadar yağmalamıştı. Bu noktaya kadar, Napolyon'a karşı ayaklanmaları insanî açıdan anlaşılabilir ve kaçınılmazdır. Ama son kertede Alman burjuvazisi ile köylüsü «Kutsal İttifak»ın sadık hizmetkârları oldular. Doğu Almanya'daki işçileri yaptıklarından ötürü insanî açıdan kimse suçlayamaz; ne var ki eylemleri aynı acınacak sonucu verdi. Napolyon zamanında hiç değilse onu kendi sopasıyla döven ve burjuva reformlarını başlatan Stein'larımız, Gneisenau'larımız vardı. Günümüzde ise hiç kimse Ruslar'ı kendi sopalarıyla, yani sosyalizasyon ve planlı ekonomiyle dövmeye yanaşmıyor bile.

Bu bağlamda, Haziran olayları, Napolyon'a baş kaldıran Alman sınıflarının eylem düzeyinin çok altındaydı. Bence Arpo bu olayları Alman proletaryasının uyanışı olarak selamlarken kesinlikle yanılıyordu. Bu yanılgının arkasındaki psikolojik motivasyonları anlıyorum. Berlin'den gelen haberlerin Batı Almanya'daki Alman işçi sınıfında yarattığı coşkuyu paylaşmak sizin için imkânsız olmasa bile son derece zordu, bunu anlıyorum. Yine de ben sizin ve arkadaşlarınızın yerel Alman yaklaşımının üstüne çıkmanızı beklerdim, çünkü takdir edersiniz ki Alman ulusundaki gelişmelerin anlamı, bağımsız karakterini kaybetmiş olup dünya çapındaki çatışmanın parçası haline gelmiştir. Söylemesi üzücü, ama bugün Doğu Almanya bazı bakımlardan Sırbistan'ın 1914'deki durumunda bulunuyor. O dönemin önde gelen Marksistlerinin Sırbistan davasının tek başına alındığı takdirde haklı görülebileceğini, ancak Birinci Dünya Savaşı'nda «Sırbistan'ın yanında yer almanın» yanlış olacağını ne kadar çok vurguladıklarını hatırlarsınız. Şimdi de «Berlin yanında yer almak» aynı şekilde yanlış görünüyor. Her iki durumda da yerel sorun çok daha geniş bir çatışmanın içinde kaynaşmıştı ve haklı olan yerel dava bambaşka nivetlerle sömürüldü. Zaman zaman Stalin'in politikasını aklamakta biraz ileri gittiğinizi yazmak zorunda kaldım. Bu kez korkarım. anti-Rus harekette yer almakla tam tersi yönde ileri gittiniz.

Açık ki Berlin'deki olaylar daha şimdiden Moskova'daki gelişmeler üstünde çok olumsuz etkide bulundu. Rusya'daki olayların ana eğilimi Stalin'in ölümünden Doğu Alman depremine kadar sosyalist demokrasi doğrultusunda gelişiyordu. Bu eğilim Berlin yüzünden çok ciddî biçimde geriledi. Görünen Sovyet politikasının ardında Stalinizm'e sıkı sıkıya bağlı olanlarla tedricî sosyalist demokratikleşmeyi savunanlar arasında yoğun bir mücadele olduğu ve Bonapartist askerlerin bu mücadeleyi geriden izleyerek fırsat kolladıkları açığa çıkmıştır. Berlin ayaklanması, Stalinist rejimin tedricen yumuşatılması fikrini tehlikeye soktu. Beria'nın düşüşü bununla yakından ilgilidir. Beria demokratik reformdan yana çıkanlardan biriydi; zavıflatıklarını ve tehdit altında olduklarını gören reformcular, polis şefi olmasından yararlanarak Beria'yı tüm suçları yıkabilecekleri bir günah keçisi olarak yösterdiler. Bu konuyu kitabımda uzun uzadıya işledim. Size iki adet gönderiyo-

rum, biri size, biri de bana Thalheimer'in faşizm yazılarını sağlama iyiliğini gösteren arkadaşımıza. Yorumlarınızı büyük bir merakla bekliyorum.[14]

Almanya'ya gelme fırsatım olabilir, ancak şimdilik bunun nasıl olabileceğini bilmiyorum. Tamara ve ben içten saygılarımızı iletiriz.

Isaac Deutscehr

BRANDLER'DEN DEUTSCHER'E

1 Ağustos 1953

Suskunluğunuz beni gerçekten merakta bırakmıştı. «Stalin Sonrası» bunu iyi giderdi. Birkaç günlüğüne Almanya'ya gelebilsen harikulade olurdu. Benim de burada doğru dürüst tartışabileceğim kimsem yok. Bende Londra'da kalan en unutulmayan izler sizinle ve Tamara'yla mutfağınızda geçirdiğim akşamlar. Kitabınızın yakında Almanya'da yayınlanmasını sağlayabilir misiniz? Bize acilen Alman işçilerine Sovyetler Birliğindeki gelişmeleri aktaracak berrak ve zengin bir yorum gerek. Kitabınızın orada neler olup bitiğini anlamaya çalışanlar üzerinde derin ve kalıcı bir etkisi olacağı kanısındayım. Bu sebeple hiç değilse İngilizce bilenlerin hemen yararlanabilmesi için, Arbeiterpolitik'*in 15. sayısında kitaba değindim. Almanca çevirisi yakın zamanda çıkmazsa, kitabı bölüm bölüm tefrika edeceğiz. Umarım bunu kabul edersiniz.*

Şimdi bizim «Doğu Bölgesi'ndeki olaylar karşısındaki tutumumuza yönelttiğin itirazlara geliyorum. «Bence Berlin ayaklanmasının etkisi nesnel olarak karşı-devrimci olmuştur», diye yazıyorsunuz. Bence bu tamamen yanlış. 1813'de köylülerin Napolyon'a karşı ayaklanmaları ile kurduğunuz analoji bütün analojiler gibi sakat, bir; Doğu Bölgesi işçi sınıfının belirleyici katmanlarının ayaklanmasına hiçbir şekilde uyarlanamaz, iki. Bu belirleyici işçi sınıfı katmanları, burjuvazinin elindeki iktidarın alınması, en önemli üretim araçlarının millileştirilmesi ve planlı ekonomi gibi ilerici başarıların geriye döndürülmesini aklından bile geçirmezdi. Sosyal Demokratlar bile bunu açıkça önermeye cesaret edemiyorlardı. İşçiler, SED bürokratlarının kötü yönetimine, Rus yöntemlerinin Almanya'ya transferine ve ülkenin savaş tazminatları yolu ile vağmalanmasına karşı ayaklanmışlardı. Tüm bunlar sosyalizmin gelişmesi doğrultusunda alınan tedbirlerin korunmasını güçleştirecek niteliktevdiler. 1813'de Elbe'nin doğusunda, serfliğin sürmesi için dilekçe veren, Fransa Devriminin icracısı olarak serfliğe son veren Napolyon'u kovmak için gönüllü asker yazılan köylülerle bu işçiler arasında nasıl bir paralellik kurabilirsiniz?

Yoldaş Deutscher, böyle bir şey kabul edilemez. Sovyetler Birliği'nin işgal politikaları milyonlarca kişinin Amerikan ve Alman emperyalizminin kampına geçmesine yol açtı. Bugün Doğu ve Batı Almanya'da milyonlarca işçi, «eğer Doğu'da ve Sovyetler Birliği'nde olan sosyalizmse Amerikan kapitalizminde yaşamak daha iyidir» diyorlar. Ama büyük çoğunluk, hatta bu alternatifi haklı olarak ileri sürenler bile, Alman gerçeğine uyduğu takdirde, sosyalizme kazanılabilir.

Kendiliğinden bir ayaklanma aşamasından örgütlü bir mücadele aşamasına yükselen her eylemde olduğu gibi önderliği üstlenecek kararlı güçler, öncelikle 1918'den beri Sovyet iktidarı için savaşan, kendilerini ne faşizme ne de SED bürokrasisine ezdiren eski kuşağın sınıf bilincine sahip çekirdeği; sonra da yirmi ve elli yaşları arasında olan ve bu perişanlıklarının sorumlusunun sosyalizm değil bürokratik beceriksizlik, Rus yöntemleri ve ülkenin halihazır üretimi pahasına savaş tazminatı yoluyla yağmalanması olduğunu bilenler var.

Doğu Bölgesi'ndeki hareketi 1813'le karşılaştırmanız, bunu trajik ve çağdışı görmeniz, ancak bütün bu noktaları dikkate almamanızla mümkün olabilir. Sovyetler Birliği'nin işgal politikalarına karşı çıkanlar bugünün Stein'ları ve Gneisenaut'larıdır —iki değil on binlerce kişidirler— ve Sovyet Bölgesi'ni ABD ile bir pazarlık aracı olmaktan çıkarıp Sovyetler Birliği'nin müttefiki yapmak istiyorlar. Onların mücadelesi Sovyetler Birliği'nde Stalinizm'i ilkide etmek isteyen reformcularla tamı tamına aynı yöndedir. Beria'nın tasfiyesini bir reformcu olarak Almanya'daki ayaklanmadan sorumlu tutulmasıyla açıklamak gülünçtür; yoksa ondan daha önemli reformcuları da harcarlardı.

1953'ün kendiliğinden ve örgütsüz ayaklanması, reform planlarının değil, tecrübeli işçilerin terörle bastırılmasının bir sonucuydu. Bu ayaklanmanın amacı, Sovyet Bölgesi'nin ekonomik ve politik inşa'sının, işçilerin çıkarlarına uygun planlarla sürdürülmesi idi. Hareket başladıktan sonra isyana katılanların çoğu (Sovyet) kampının yanlılarıydı. SED aygıtındaki karşasa kitlelerin patlamasını tahrik etmiş olabilir. Ama bu karşasa Kremlin'den gelen emirlerin ürünüydü. Kremlin hâlâ anlamadı ki, politikasının en kokuşmuş araçları bile hâlâ Batı Avrupalıdır ve yukardan buyurulduğu diye bugün böyle yarın öyle davranamazlar.

Batılı iktidarlarla Adenauer hükümetinin beslediği casus ve ajanlar ağı dahil, herkes gibi biz de 16-17 Haziran 1953'deki kendiliğinden ayaklanmanın gerçekleşmesi ve gücü karşısında şaşırdık. Fakat biz 1951 ulusal konferansımızda kabul edilen tezlerde kendiliğinden ayaklanmaları hesaba katmıştık. 1946'dan itibaren kosulların ivilestirilmesi talepleri ve aşağıdan yukarıya müdahale ile, fabrika ve başka birimlerde direnis örgütlemeye çalıştık. Bu çaba polis ve SED terörü yüzünden başarısızlığa uğradı ve bu, yoldaşlarımıza pahalıya maloldu.[15] *Kamuoyunun dikatini bu konuya çekemedik, çünkü yoldaşlarımız arasında varolan ilişkileri tehlikeye sokmadan, kitleleri direnişe ve mahkûm olanların kurtulması için harekete geçirmek, gücümüzü aşan bir sevdi. SED Merkez Komitesi'nin bu yakınlardaki tezine göre «Brandlerist ve Troçkist ajanlar çok yerde yönetimdeydi.»*

Elimizde hâlâ güvenilir raporlarımız olmamasına rağmen, size kesinlikle söyleyebilirim ki, yoldaşlarımız hiçbir karşı-devrimci eylemi teşvik etmemişlerdir; ve hiç şüphesiz ayak takımının taşkınlıklarına ve ajanların provokasyonlarına «dur» demişlerdir. Değerli yoldaşlarımız Ulbricht'in intikam kampanyasına kurban gitmiş olmalılar. Zaisser, polise gerekmedikçe müdahale etmeme emri verdiği için azledildi.[16] *Ulbricht ve onun gibilerine göre Zaisser'in bu tavrı kesinlikle teslimiyetçiliğin ta kendisiydi.* Neues Deutschland'ın *baş editörü Herrnstadt da teslimiyetçilikle suçlanarak kovulmuştu, çünkü dergide SED üyelerimizin ve proleterlerin eleştirel tavırlarını azıcık yansıtan yazılar yayımlamıştı.*[17] *Ancak, Doğu Bölgesi'ndeki Stalinist yönetimin bu zaferi, Sovyetler Birliği'ndekine ilişkin kehanetinizde verdiğiniz süreden çok daha kısa ömürlü olacaktır kanısındayım, ama tabii kehanetiniz gerçekleşecek olursa.*

Ben ve yoldaşlarım Doğu Almanya'daki olaylara hiç de darkafalı Alman gözüyle bakmıyoruz. Almanya'nın Avrupa'daki Sovyet-Amerikan çatışmasının merkezinde bulunduğunun farkındayım. Almanya'nın dünyanın merkezi olmadığını da biliyorum. Ancak Doğu Almanya'daki ayaklanma bir kazanımdır, sosyalist kamp açısından bir güçlenmedir. Sırplar'ın 1914'te ülkelerini savunmaları gibi, yalnızca bağlamından koparılarak aklanabilecek bir olay değildir. Moskova'daki rakip klikler arasındaki çatışmada, Sovyet Bölgesi'ndeki ayaklanma Yeni Yol'un temsilcilerine karşı kullanılabilir ve belki de kullanılacaktır. Rusya'da Stalinistler'in Malenkov'u yenip yenemeyecekleri 5 Ağustos'da belli olacak.[18] *Bu bağlamda reformistlerin Sovyet Bölgesi'nde sözde karşılaştıkları terslikten daha önemli konular var. Sovyetler Birliği'nce Yeni Yol gereği yapılmış ticarî antlaşmalar, Kore'deki ateşkes, Avusturya ve Yugoslavya'da girişilen akıllıca hamleler, Sovyet Bölgesi'ndeki huzursuzluktan on kat daha etkili yollarla Amerikan cephesini varmayı şimdiden mümkün kıldı. Eğer Yeni Yol Sovyetler Birliği'nde egemen olursa, Doğu Alman işçilerinin ayaklanması terazinin olumlu kefesinde yer alır, olumsuz kefesinde değil.*

Dünya politikası açısından Yeni Yol'un anlamı, Sovyetler Birliği'nin işçi sınıfına uluslararası düzeyde yönelmesidir. Almanya'nın Sovyet Bölgesi'nde de bu olursa, Haziran isyancılarından daha iyi müttefik bulunmaz. Böyle bir politikanın Batı Almanya işçi sınıfı üzerinde otomatikman yaratacağı etki son derece büyük olurdu. ABD, tüm işgal kuvvetlerinin Almanya'yı eşzamanlı boşaltımı için gerekli ön-koşulları kabul etmeye henüz hazır değil. Doğu Almanya'yı bir kabus olmaktan kurtarıp Batı Almanya için, oradaki havayı karşıtına dönüştürecek bir mıknatıs haline getirmek üzere, Sovyet Bölgesi aracılığıyla ve Haziran'da ayaklanan işçi sınıfının kararlı katmanlarının yardımı ile yürütülürse, Yeni Yol'un çatısı altında hâlâ rahatça yetecek zaman vardır.

Almanya'nın kendisi için, ayaklanmanın anlamı, işçilerin savaştıkları takdirde belirleyici güç haline gelebileceklerini 1945'den bîı yana ilk kez sergilemiş olmasıdır. 1945'den beri Alman işçileri, politik olayları tıpkı Alman filistenleri gibi, hava koşulları gibi yorumlamışlardı: «Bu konuda elimizden gelen bir şey yok.» İngiltere'de siz bu yeni canlılığı hissedemezsiniz. Bizim grubumuzdan olmayan bir işçi, Alman proletaryasının parçası olmaktan bir kez daha gurur duyduğunu yazdı bana. Ben de paylaşıyorum bu duyguyu.

Prof. Carr'ın üçüncü cildi hâlâ çıkmadı mı? Sabırsızlıkla sizin Troçki'yi *bekliyoruz. Ah, kısa zaman için bile olsa, bir gelebilseniz! Size Tamara'ya ve oğlunuza en içten selamlar.*

Heinrich Brandler

BRANDLER'DEN DEUTSCHER'E

25 Ağustos 1953

Sevgili yoldaş Deutscher,

Moskova'da Doğu Alman temsilcileriyle yapılan görüşmelerin sonuçları, 16-17 Haziran'ın «Yeni Yol»a zarar vereceği yolundaki endişenizin geçerli olmadığını gösterdi.[19] *Tersine, isciler eyleme geçmemiş olsalardı, Sovyetler Birliği'ne taşınan fabrikaların geri gelmesi, daha fazla savaş tazminatı verilmesinden vazgeçilmesi ve işgalin masraflarının sınırlandırılması gibi adımlar bu kadar çabuk biraz zor atılırdı. Şu anda ABD Almanya'yı boşaltmaya hazır olmadığına göre, Sovyetler Birliği de tüm Almanya'nın boşaltılmaması halinde Doğu Bölgesi'nden vazgeçmeyeceğine göre, Doğu'daki gelişmelerin bir yerlere varması için zamana ihtiyaç var demektir. Eğer Doğu Bölgesi'ndeki işçiler Batı'dakine benzer bir hayat standardına erişebilirse, geriye nefret edilen Ulbricht rejimini devirmek kalır. Bundan sonra Doğu ve Batı'nın tüm işçileri için, yalnızca üretim araçlarının millileştirilmesinin ve Alman ve Amerikan kapitalistlerine karşı planlı ekonominin savunulmasının değil, aynı zamanda planın gereklerini saçmasapan bir bürokrasi kamçısı altında olabileceğinden çok daha başarıyla yerine getirmenin yolu açılmış olacaktır.*

Eğer (Fransa'daki) mücadele ücretler için yapılan sendikal mücadele boyutundan öteye götürülemezse, korkarım Fransız işçileri bozguna uğarayacaklardır. Auriol, 1920'de İtalyan hükümetinin fabrika işgallerine karşı davrandığı gibi tepki gösteriyor. Carr'ın kitabı için çok teşekkürler. Size yeni çıkan Marx-Engels Werke'*nin ilk cildini gönderiyorum.*

İyilik dilekleriyle,

H. Brandler

DEUTSCHER'DEN BRANDLER'E

16 Eylül 1953

Sehr Lieber und Geehrter Genosse Brandler,

Zur Deutschen Geschichte'*nin ilginç cildi için*

çok çok teşekkürler. Çok yararlı bir kitap. Daha güzel bir armağan olamaz. Daha önce teşekkür etmek isterdim, ama son zamanlarda hastaydım ve tam bir istirahate ihtiyacım vardı. Doktor «sahte angina pektoris» teşhisi koydu, fakat «sahte» olduğu için meraklanmıyorum, umarım iyileşmek üzereyim. Filistin'e uzun bir yolculuk yapacağım. Ailemle birlikte, 3 Ekim'de Marsilya'dan küçük bir gemiye bineceğim ve beş hafta kadar Filistin'de olacağım. İngiltere'ye Kasım sonlarında döneceğim. Musevî yayımcılarım (Am Oved, İsrail Sendikalarının yayınevi) beni Filistin'e davet ettiler. Filistin'de otuz yıldır görmediğim, ailemin hayatta kalan tek üyesi kızkardeşim var. Bütün kitaplarım İbranice'de yayınlandı. Troçki'nin İbranice'si İngilizcesi'yle aynı zamanda yayımlanacak. Bana söylendiğine göre, yazılarımın oradaki genç kuşak üzerinde oldukça kuvvetli etkisi var. Bu, tüm olgunluk dönemim boyunca Siyonizm'in şiddetli bir muhalifi olduğum düşünülürse, tahmin edeceğiniz gibi, paradoksal bir gelişme. Gerçi öldürülen milyonlarca Yahudi İsrail Devleti'ne trajik bir haklılık sağlıyor ve bu da, şu sıra, bir Siyonizm muhalifi olmayı imkânsız kılıyor, yine de şimdi bile bir Siyonist olamam.

Ben yine Doğu Almanya'daki Haziran olaylarının anlamı ve Sovyet politikasındaki etkileri üzerine tartışmamıza dönmek istiyorum. Korkarım mantığınız beni fazla ikna etmedi. Haziran gösterilerinin hiçbir devrimci anlamı olmadığını söylediğim zaman, Doğu Bölgesi'ndeki işçilerin kapitalizmin restorasyonu yararına gösteride bulunmadıklarından bir an için bile şüphe etmedim. Sadece anlık şikayetlerinin itkisiyle hareket ettiler. Fakat tam anlamıyla ekonomik bir temelden kaynaklanmasına rağmen, gösteriler kısa zamanda Pieck-Ulbricht hükümetine karşı politik bir ayaklanma niteliği kazandı. Bundan dolayı kaçınılmaz olarak Adenauer hükümetinin ve onların Amerikalı hâmilerinin durumunu kuvvetlendirdiler. Siz Haziran olaylarında Alman proletaryasının kendi sınıf çıkarları için mücadele eden bağımsız bir güç olarak uyanışını görüyorsunuz. Bunun böyle olduğuna inanmak isterdim, fakat Batı Almanya'daki işçi sınıfının mutlak pasifliği varsayımınızla çelişiyor. Eğer Alman işçileri Ulbricht ve Adenauer hükümetlerinin her ikisine karşı aynı enerji ve kararlılıkla hareket etselerdi, sizin görüşünüz doğrulanırdı. Fakat Doğu ve Batı'daki işçilerin davranışları arasındaki garip uyumsuzluk dikkatinizi çekmedi mi? İşte bu uyumsuzluk nedeniyle, Haziran olaylarının karşı-devrimci sonuçları hakkında konuşmak yetkisi doğar. Tabii ki SED propagandacılarının Haziran gösterilerini Naziler'in ya da emperyalist ajanların entrikalarının sonucu olarak betimlemeleri sadece aptallıktır. Bu kişilerin bulanık suda balık avlamaya çalıştıklarından şüphe edilemez. Yine de, böyle yapmamış olsalar da, hattâ lumpen-proletarya ögeleri gösterilere katılmamış olsalar da, ve hattâ tüm hareket ağırbaşlı proleteryanın hareket sınırları içinde kalmış olsa da, Haziran gösterilerinin nesnel sonuçları, geniş politik bağlam nedeniyle kesinlikle devrimci ve ilerici olmaktan çok uzak sayılmalıdır.

İlginçtir ki en gerici Batılı ögeler bile bunu anladılar ve Doğu Alman işçilerinin «devrimci» canlılığından korkmak bir yana, Haziran olaylarını heyecanla karşıladılar. Eisenhower, Dulles, hattâ McCarthy, Berlin göstericilerini, «hürriyet mücadelesinin müttefikleri olarak kutladılar. Ne paradoks! Ama gerçekten paradoks mu? Belki, ben, söylediğiniz gibi, Almanya'da esen yeni rüzgârı hissedemiyorum, fakat sizin de geçen seçimlerde bu dediğiniz rüzgârı hissettiğinizi sanmıyorum. Fakat Amerika ve İngiltere'den esen rüzgârın kesinlikle farkındayım. Buralarda, biraz olsun önem taşıyan her politik grup, Haziran gösterilerini «Alman proletaryasının bağımsız devrimci eylemi» olarak değil, Batı'nın soğuk savaşta kazandığı açık bir zafer olarak değerlendiriyor ve bu konuda en ufak bir kuşkuları yok. Şimdiye kadar Batı'da, Rusya ile uzlaşma yolları arayan ve son Berlin olaylarının Amerika'yı —yakın gelecekte uzlaşmacı bir politika şansını ortadan kaldıracak derecede— küstahlaştırmasından korkan İngiltere yönetici grupları gibi ögeler için, varolan şüpheler, sorunlar yarattı. Berlin işçileri için «şevk»in Batı'da en uç karşı-devrimci ögeler içinde en kuvvetli olduğunu söylemek yanlış olmaz. Tekrarlıyorum, Batı Almanya'da sınıf ilişkilerinin manzarası gerçekte olduğundan farklı olsaydı, bütün bunlar fazla farketmezdi.

Benim 1813 ile yaptığım karşılaştırmayı uygun bulmayabilir ve serfliğin korunmasını isteyen köylülerle Berlin işçilerini karşılaştırmak olmaz diyebilirsiniz. Ama Doğu ve Batı Almanya'da Amerikan kapitalizmini Doğu Bölgesi'ndeki koşullara tercih eden milyonlarca işçi olduğunu siz kendiniz söylüyorsunuz. Bu, karşılaştırmamın doğruluğunu ispatlamaz mı? Bunun sorumluluğunun ne kadarını Sovyet politikasının taşıdığı konusunda aynı görüşte olabiliriz. Bu sorumluluğun eşit olarak bölsek bile, olgularla oldukları gibi yüzyüze gelmek zorundayız. Ve tatsız bir olgu var: önceden görülebilen gelecek için Almanya'nın pratik alternatifleri Adenauer'in kapitalist rejimi ile Pieck ve Ulbricht'in bürokratik quasi— (ya da isterseniz pseudo—) sosyalizmi arasındadır. Ruslar Pieck ve Ulbricht'i terkedebilirler, fakat böyle yapmakla kapitalizmin politikacıları, Hristiyan Demokratlar ve en iyi ihtimalle sosyal demokratlar yararına davranmış olurlar. Ve Arpo, Pieck ve Ulbricht'in nefret edilen hükümetine yol verilmesi için feryat ettiğinde (ki gerçekten nefret edilmektedir), başka hiçbir şey için değil, mükemmel amaçlarına bakmaksızın, Ulbricht-Pieck hükümetinin yerine bir burjuva hükümetinin gelmesi için yaygara etmektedir. Bir burjuva hükümeti, Almanya'da daha normal bir sınıf mücadelesi yolunu açması bakımından —ki bu çok şüpheli-*

* «sözde» ve «sahte» - Ed.

dir— bir bakıma daha az kötü görülebilir. Fakat eminim ki Arpo *bunu demek istemiyor. Ulbricht-Pieck'in işgal ettiği hükümetin yerini devrimci sosyalist bir hükümetin, Almanya'da bugün için alması mümkünmüş gibi konuşuyorsunuz. Başka deyişle, Almanya'da bugün gerçekten devrimci bir parti varmış gibi konuşuyorsunuz. Hattâ mektubunuzda şöyle yazıyorsunuz: «Kendiliğinden ayaklanma aşamasından örgütlü mücadeleye ilerlendiğinde, her an öncülüğü elinde tutacak kararlı güçler, 1918'den beri Sovyet iktidarına çalışan eski kuşağın sınıf bilinçli çekirdeği olacak.»*

Bu, bana açıkça garip bir yanılsama gibi geliyor. Biliyorsunuz ki, Alman İşçi Hareketi'ndeki devrimci Marksist geleneğe ve tüm acı hayal kırıklıklarına rağmen, bu devrimci geleneği gençlere aktarmaya çalışan eski kuşaktan kişilere büyük saygı duyar, değer veririm. Fakat, eski kuşağın küçük ve enkaz halindeki «sınıf bilinçli çekirdeğinin» Alman devrimci hareketinin öncülüğünü üstlenmesini hayal edemem. Bireyler dışında, sizin gibi 70'ini geçtiklerinde bile karakter gücünü ve zihnî tazeliğini koruyan müstesna bireyler dışında, herhangi bir devrimci harekette, öncü çekirdek çok daha genç olmalıdır. Bana öyle geliyor ki Alman hareketinin —üstelik yalnız Almanların da değil— trajedisi, eski çekirdek —ya da daha doğrusu, ondan hayatta kalanlar— ve bugünkü genç kuşak arasındaki büyük uçurumda yatıyor. Almanya'da devrimci bir partinin yokluğu üzerine siz kendiniz, o kadar çok yazdınız ki, kendi sözlerinizi nasıl unutabildiniz, anlamıyorum. Çoktan iflas etmiş olan Sosyal-Demokrasi'nin geri dönüp Batı Almanya'da bugün oynadığı rolü oynamasına ve bir kuklalar partisinin Doğu Almanya'da sözde-devrimci bir rol oynamasına izin veren, devrimci bir partinin olmayışıdır. Ve bu böyle olduğu sürece, Alman işçi sınıfı, bağımsız bir devrimci etmen olarak, felce uğratılmıştır. Ve Haziran olaylarının bir kez daha açığa çıkardığı şey de bu felç durumudur —bir uyanışın başlangıcı değil. Bundan dolayı, devrimci bir hareketin bütün dış görünüşlerine sahip olan bir eylem, karşı-devrimin gücünü artırmaya yaradı.

Haziran olaylarının Moskova'daki reform partisini zayıflattığı görüşüne katılmıyorsunuz. İddianın yanlışlığını göstermek için, Moskova'nın Pieck ve Ulbrict sayesinde tanıdığı son ekonomik tavizlere işaret ediyorsunuz. Aslında Ruslar'ın Haziran'dan sonra başlattıkları Doğu Almanya politikası, siyasal reformların yerine ekonomik tavizlerin geçirilmesini içeriyor. Bu eğilim, Temmuz'dan beri Sovyetlerin yurtiçi sorunlarında da gözlemlenebilir. Bu yeni politik dönem, fikrimce, varolan durumun diyalektik çelişkilerini yansıtıyor. Bir yandan reform ihtiyacı hem Rusya içinde, hem de Doğu Almanya dahil, tüm Doğu Avrupa'da bunaltıcı düzeyde. Öte yandan, Sovyet yönetici grubu korkuya kapılmış, içindeki reformist ögeler zayıflatılmış, reform ihtiyacını politik değil ekonomik alanda gidermeye çalışarak bir çıkış yolu arıyor. Daha yüksek bir hayat düzeyiyle sonuçlanan ekonomik tavizlerin, sonunda politik reforma yol açacağını söylemek gereksiz. Ama burada kritik (operative) kelime, «sonunda». Bu arada, ekonomik taviz siyasal reformu ertelemeye yarıyor. Genelde bu, pekalâ Sovyet yönetici grubu için daha sağlam ve güvenilir bir yol olabilir. Buna şimdi karar verebilecek durumda değiliz; gelecek gösterecek.

Bu tartışma istediğimden çok daha fazla uzadı, ve artık bitirmeliyim. Hamburg'a ne zaman dönüyorsunuz? İsrail'den dönüşümüzden sonra size ziyarete gelebileceğimizi hâlâ umuyoruz. Tamara da benimle birlikte en içten dileklerini yolluyor.

İsaac Deutscher

BRANDLER'DEN DEUTSCHER'E

30 Haziran 1954

Sevgili Yoldaş Deutscher,

Söz vermiş olduğunuz gibi Temmuz ortasında Tamara'yla Stuttgart'a gelmeniz için dua ediyorum. 1923 hakkında bildiğim her şey emrinize amade. Victor Adler'in mektuplaşmasını içeren cildi hemen ısmarlayacağım. Şimdiye dek çıkmış olduğunun farkında değildim. Benedict Kautsky'nin yazışmasını da bilmiyorum, onu da ısmarlayacağım. Kautsky'nin düşmanlığı hakkında söylentilerden bir şeyler biliyordum; Clara Zetkin, Rosa ile Mehring'in ondan gördükleri davranışı kınayarak anlatırdı.

Rosmer'in size söylediği şey doğru. Bana önemli bir Rus yoldaşı davet etme fırsatı verdiler. Rus Politbürosu'ndaki ayrılıklar konusundaki safiyane cehaletimle, Troçki'yi seçtim. Neden Zinoviev'i seçmediğim sorulduğunda, Zinoviev'in bir ajitatör olduğunu, oysa Troçki'nin Kızıl Ordu'nun örgütleyicisi olduğunu söyledim. İç savaşa hazırlandığımız için Troçki daha uygun bir kişiydi. Onlar Troçki'yi göndermek istemedeğinden, ve ben de Zinoviev'i kabul etmemiş olduğumdan, Pyatakov gönderildi.[20] Troçki'nin daha 1923'ün Ağustos ya da Eylül'ünde tükenmiş olduğuna inanmıyorum. Almanya için hazırlıklar sırasında ve benim onlara katıldığım ölçüde, Troçki'nin Zinoviev'den ya da herhangi bir başka kişiden daha önemli bir rol oynadığını söyleyebilirim. Troçki Almanya'daki şiddetli devrimci durumu kavramış olan adamdı. Bunu her ikisi de Zentrale*'nin sendikalar bölümünün üyesi olan ve Kafkasya'da tatilde bulunan Jakop Walder ile (August) Enderle'ye belirtmişti ve onların ikisi de konuşmayı* Zentrale*'ye rapor etmişti.*

Quatrième Internationale*'deki Frank'ın eleştirisini okudum; Troçkistler'den bidliklerim içinde en dürüst olanı. Bir Fransız Troçkisti olan Germain bizim* Arpo*'nun Ocak sayısında belirttiğimiz, Troçkistlerin mücadelesi hakkındaki görüşe karşı yalnızca kendini budalaca tekrarlayan ondokuz sayfalık bir broşür[21] yazdı.* Esprit*'deki polemiğiniz hakkında bana hiçbir şey yazmadınız; umarım bana bir kopya gönderirsiniz.[22]*

Ve şimdi biricik isteğim eşiniz Tamara'yla bir-

likte beni görmeye gelmeniz. Eylül sonuna kadar Stuttgart'ta olacağım. En kısa zamanda görüşmek dileğiyle size ve Tamara'ya en içten selamlar.

Heinrich Brandler

BRANDLER'DEN DEUTSCHER'E

16 Kasım 1954

Sevgili Yoldaş Deutscher,

Wollenberg'in broşürü konusunda teessüfünüz yersiz. Wollenberg Der Monat'*ın kadrosundandır. Bu yüzden savunması film yapımcılarının gözboyacılığı kadar kötü.*[23] *Doğu Bölgesi bürokratlarının bizim etkimizden, gereğinden fazla endişelendikleri belki doğrudur. Aslında bizim etkimiz pek az. Onların düşündüğü kadar gücümüz olsaydı, bu dünyanın Ulbricht'lerinin hali yamandı. Ama bizim doğrudan etkimiz olmadığı halde, bir muhalefet hareketi gittikçe daha berrak hedeflerle gerçekleşiyor —artık sindirilemeyecek bir muhalefet. Bu 17 Haziran 1953'ün başarısıdır. Bu, yeterli bir toparlanmadır, bizim eleştirilerimizin doğruluğunu gösteren bir toparlanma.*

Zinoviev'in Bela Kun'u 1920-21 kışı sırasında bazı emirlerle Almanya'ya gönderdiği ve onun da bu emirlere uyduğu gerçek. Zinoviev, bir yandan da, Lenin bunu imkân dışı bırakana dek, Kun'u korudu. Üçüncü Kongre sırasında yapılan gizli toplantılarda Lenin, Zinoviev'i de sert biçimde eleştirmişti. Bu konuda Troçki Arşivleri'nde hiçbir şey yok mu? Ben Üçüncü Kongre'de bulunmadım.

1923 Ağustos ve Eylül aylarında, Moskova'da bulunduğum sırada, Krupskaya benim için Lenin'le bir görüşme ayarlamaya çalışmıştı. Sözde doktorlar karşı çıktığı için, başaramadı. Bir de, Lenin'le görüşmek üzere Gorki'ye çağrılmıştım. Bu da gerçekleşmedi. Bununla birlikte, Lenin, felçli durumuna rağmen ilgilenmiş olmalı. Tutumu neydi, (Almanya'daki yenilgi karşısında), bilmiyorum, ama Krupskaya benimle acilen konuşmak istediğini söylemişti.

Prag'da olan Radek'le benim aramda geçtiği söylenen telefon konuşması aslında aygıt üyeleri arasında ağızdan ağıza dolaşan pek çok dedikodudan biriydi. Tek kelimesi bile doğru değil. Gerçek olgular şunlar: Pyatakov, silahlı mücadeleye başlanmasına karşı uyarmak üzere, beni Dresden ve Chemnitz'de aramıştı. Fakat bulamadı. Biz Chemnitz Konferansı'nı yaparken, o, en yüksek askerî komutan olarak Berlin'e henüz varmıştı.[24] *Rus uzmanların raporlarına dayanarak ihtilâl hazırlıklarını inceledikten sonra, en uzak tarihin 9 Kasım olarak kalamayacağı, daha ileri atılması gerektiği fikrine varmıştı. Bunu* Reichswehr*'in Saksonya ve Thüringen'e yürümesinden* sonra *yaptığımız toplantılarda söyledi.*[25] *Moskova'ya da aynı görüşü bildirdi ve Zinoviev ile KEYK'in tutumu, Aralık'taki politika değişikliğine kadar buna dayanıyordu. Zinoviev o zamana kadar «geri çekilme»yi ve genellikle, «Brandler* Zentrale*»yi savunuyordu.*

Stuttgarter Zeitung*'daki gazete makalelerinizin yalnızca ikisini okudum. Değerli zamanınızı günlük karalamalarla geçirmek zorunda olmanıza üzülüyorum. Bir «devlet emeklisi» olarak ben, çok daha iyi bir durumdayım.*

Sovyetler Birliği'ndeki ve sosyalizme ilerleme sürecinde bulunan öbür bölgelerdeki gelişmeler hakkındaki iyimserliğinizi bütünüyle paylaşıyorum. Sovyetler Birliği'nde olgunlaşan nesnel imkânlar, kitlelerin hayat standardının yükselmesine gerekli ilginin gösterilmesini zorunlu kılmaktadır, böylece şu veya bu ölçüde barbarca olan yöntemler gereksizleşmiştir. Çin'deki gelişme, Sovyetler Birliği'nin öbür etki alanlarına da yayılan bu doğrultudaki bir başka etmendir. Öte yanda, hayat standardının yükselişinden en az etkilenen yer, DAC (Demokratik Alman Cumhuriyeti) olduğu halde, burada da önemli düzelme var. Doğu Bölgesi'ndeki bürokrasi işgal kuvvetinin maşasından başka bir şey olmadığı için, benzerleri içinde en dar görüşlüsü. Bu kişiler, eğer —en nazik deyişle— itaatkâr budalalardan ya da her yerdekinden çok nefret toplayan berbat kariyeristlerden daha az olumsuz kimseler olsalardı, polisin düzenlediği tecrit durumuna son verilebilir ve «batı özgürlüğü» propagandaları açık tartışmaya zorlanabilirdi. Bu yol, onları tasfiye etmede polisten daha etkili olurdu. Ama parti sloganlarıyla konuşup yazan «eylemciler»le bu iş olmaz. Kitlelerin maddî durumu geliştikçe «komünistler»in entelektüel donukluğu en büyük engel haline gelir.

Buradan bakıldığında, İngiltere'de sizin mükemmel eleştiri ve değerlendirmelerinize yer veren dergilere hâlâ raslanması ve bunların gerçekten okunuyor olması bana inanılmayacak kadar güzel geliyor. Size Tamara'ya ve oğlunuza Heinrich Brandler'den en içten selamlar.

BRANDLER'DEN DEUTSCHER'E

31 Mart 1957

19 Mart tarihli mektubunuza çok teşekkürler. Bana yazmaktan çok daha önemli işleriniz olduğunu biliyorum. Bütün yapabildiğim, Macaristan, Polonya, ve DAC'deki en önemli olayları öbür yerlerden daha iyi izlemek. Anılarım üzerinde çalışacak zaman bulamıyorum. Ama bu bağlamda, Mehring, Rosa, Bernstein ve Kautsky'i okumaktayım. Bir kısım öğrenci ve öğretim üyesi «Mohikanlar'ın sonuncusu» olmamdan ötürü, bilgi edinmek üzere mektup yazdılar. Doktor Schüddekopf AKP'deki ulusal bolşevizm hakkında bilgi almak istedi.[26] *İhtisas yapan Kazira adında biri 1923'ü öğrenmek istiyordu. Bir başkası da* Zentrale*'nin Bavyera «Sovyet Cumhuriyeti»ne karşı tutumunu, Marburg, Brunswick ve Münih profesörleri öğrencilerini AKP ve AKP-M'nin tarihi konusunda serbest bırakıyorlar. Bu ön çalışma şüphesiz çok kapsamlı olmakla birlikte gene de bir öncalışma.*

Bir iki yıl daha ömrüm olursa Stalin'in eserlerini inceleyerek onun AKP'de oynadığı rolü işleyen bir şey yazacağım. Gerçi bunun pek bir yararı olacağını sanmıyorum, çünkü kimse tarihten ders al-

mıyor. Hele Alman işçi sınıfının şimdiki kuşağı, hiç. Mehring'in şu görüşüne katılıyorum: nasıl ki bir okul çocuğunu el yazısından ötürü kabahatli bulamazsan, bir partiyi de yanlış ve kusurlarından ötürü kabahatli bulamazsın. Tarihî koşullar ona güç ve hayat verirse, bu yanlışlarını düzeltmeden aşacaktır. Komünist Parti'nin, Doğu ve Batı Almanya'da bugün içinde bulunduğu durum kadar acınacak halde olsa bile varkalacağından, ya da AKP için sözkonusu olduğu gibi, yeniden can bulacağından kuşkum yok. Son analizde bir grup kadro yaratma girişiminin yıkılması, genel gelişme çizgisinin bir sonucu. Arpo, tek sorumlusu olan Rudi'nin kafa karışıklığını yansıtmaktan başka bir şey yapmıyor.[28] Arpo'nun Batı'da, DAC'da da ciddî bir etki yaratmaması susmama ve ona ilişmeme imkân bıraktı. Dergi artık barikadın öteki yanına geçti ve eğer bir etkisi olsaydı, ona açık açık karşı çıkardım. Arpo'nun Polonya, Macaristan ve DAC'a yaklaşımı konusundaki yargınıza katılıyorum. Ama sendikal çalışmaya ve Federal Cumhuriyet'teki iç politikaya olan yaklaşımı da bundan daha parlak değil. İşin bu yönü gözünüzden kaçmış. Macaristan konusunda ise farklı düşünüyor olabiliriz. Sözlerinizden Ruslar'ın Macaristan'a müdahalesini suçladığınız sonucunu çıkarıyorum. Eğer bu yargım doğruysa, size katılmadığımı söylemeliyim. Bence Ruslar'ın Nagy'nin isteği üzerine geri çekilmesi yanlıştı. Öfkeli kitleler silaha sarıldığında lafla değil silahla karşılık görmeliydi. Bu geçici geri çekilme kurban sayısının artmasına yol açtı. Rudi'nin öğrencilere duyduğu sempati, onların zihnî karışıklığını aynen benimsemesinden kaynaklanmaktadır. Harich kaçık budalanın teki.[29] SED'in onu kilit altında tutmak yerine kitle toplantılarında işçiler huzurunda kukla olarak teşhir edememesi tam bir felaket.

Sözünü etmiş olduğunuz Left Review'yu sabırsızlıkla bekliyorum.[30] Size Tamara'ya ve oğlunuza Heinrich Brandler'den en iyi dilekler.

BRANDLER'DEN DEUTSCHER'E

3 Mart 1958

Sevgili Yoldaş Deutscher,

Hem parti çizgisindekiler ve hem de revizyonistler tarafından reddedilmeniz benim için sürpriz olmadığı gibi, sizi de sarsmamış olmalı. Benim de benzer deneyimlerim oldu. Her ne kadar zaman zaman, Birinci Dünya Savaşı'nda yaptığım gibi, bütün dünya deli olamayacağına göre, acaba deli olan benmiyim diye sorduğum oluyorsa da, ne yapayım ki değişemiyorum. O günlerde «akıntıya karşı»[31] yüzebiliyordum, bugün artık bunu yapamıyor ya da en azından çok zor buluyorum.

Yahudi sorunu üzerine söylevlerinizle, parlak çalışmanıza bir yenisini eklemiş bulunuyorsunuz. Basında çıkan yorumlardan da anlaşıldığı üzere, burada da direnişle karşılaşmışsınız.[32] Fikirleri kitlelere götürmek yetmez. Kitleler fikirleri kavramaya yeltenmeyip kendi dar çıkarlarına uygun davranmakla yetinirlerse, tarih onların kısıtlı pratiğine uyarlı olarak ilerler.

DAC'daki olaylar hakkındaki bilgilerim gazetelerden edindiklerimle sınırlı. Oelssner ile Schirdewan oldukça genç adamlar. Kendilerini şahsen tanıyor değilim.[33] Oelssner 1920 ya da 28'de Moskova'ya Lenin Okulu'nda okumaya geldi. Kendisi USPD'nin Halle'deki bölge sekreterinin oğludur. (Halle USPD'nin kalesiyken 1920 de en bloc (toplu halde) AKP'ye geçmişti.) Genç Oelssner savaş sonrasında Lenin Okulu'nda öğretmen oldu. Son zamanlara kadar partinin teorik papazı olarak saygı gördü. Okuduğum yazılarına ilişkin görüşüm şu: Rus kaynaklardan kopya edip anlaşılır bir Almanca'yla yazdıklarından yararlanmak mümkündü, ama oraya buraya serpiştirdiği kendi kişisel katkıları değersizdi. Ulbricht'e isyanını SBKP'de destekçileri olmasına ya da olduğuna inanmasına bağlıyorum. Kendini DAC'ın köylülüğe karşı politikasını düzeltme konusunda avukatlığa atarken, Sovyetler Birliği'nde makina istasyonları ile traktör istasyonlarının lağvedildiğini haberi almış ve herhalde açık bir kapıyı itmekte olduğunu sanmıştı. Oysa, Sovyetler Birliği'nde kolhozlardaki güçler, kolhozların makinaları mülk edinmelerine imkân verecek ölçüde olgunlaşmıştı; DAC'daki güçler ise aynı olgunlukta değildi. Oelssner'in anlamadığı, işte buydu. Herhalde Schirdewan da Sovyetler Birliği'ndeki desteğe güvenmese başkaldıramazdı.

Yaşlı kuşaktan, benim de şahsen tanıdığım Wollweber, Almanya'nın Unshlikht'idir.[34] DAC'taki kitlelerin ruh halini iyi bilir. Görüşüne göre, eğer Ulbricht günah keçisi yapılsaydı, halkın ruh hali daha iyiye giderdi. Kadro şefi Schirdewan ile Çekist Wollweber bu konuda haklılar. Anlamadıkları şey, Moskova'nın kendi politikası açısından, Ulbricht'den daha güvenilir bir araca sahip olmaması. Sovyetler Birliği uydu ülkelerde bulunuyorsa, oralara sosyalizmi getirmek için değil, fethedilmiş bölgeyi Batılı güçlere kaptırmamak üzere bulunuyor. Fethedilmiş bölgedeki kitleler, politik ve ekonomik dizginleri de ele almadıkça, «sosyalist kazanımlar», Sovyetler Birliği modelinin basit bir uyarlamasından öte bir şey olmayacaktır. Sosyalizm olarak ilan edilen bu işgal politikası, en büyük güçlüklerle gene DAC'da tüm sosyalist kamp için çok önemli olan kaliteli bir işçi sınıfı var. Ama Doğu bölgesi gücünün tarihî kaynaklarından tamamen koparılmış bulunuyor. Modern makinalar üretmek zorunda olan fabrikalar, demir cevherini Karadeniz bölgesindeki Krivoi-Rog'dan alırlar. Dinyeper üstünden taşıma, artı demiryolunda yük boşaltma, cevhere ödenenden daha fazlaya malolur. Batı Almanya'nın ayrılmasından önce, Bölge'nin makina endüstrisi hammaddesini Ruhr'dan ve Magdeburg'daki Krupp tesislerinden 50 kilometre bile olmayan Salzgitter bölgesinden alırdı. Aynı şey önceleri ucuz su yoluyla Ruhr'dan Almanya'nın doğusuna taşınan kömür için sözkonusu. Berlin ve Silezya, kömürü Yukarı Silezya'dan sağlardı. «İşçi demokrasisi» içindeki hiçbir şey, bu tutarsız ekonomik yapıyı düzelte-

mez. Ve bunlar hesaba katılması gereken bloke edilmiş kaynaklardan yalnızca en önemli ikisidir.

Bu işgal politikasının sosyalizm olarak tanıtılması, sosyalizmin gözden düşmesinde, her gün yaşanan kaçınılabilir ve kaçınılmaz baskı uygulamalarından daha büyük bir rol oynamaktadır. DAC'da uzun zamandan beri zorunlu malzeme sıkıntısı olmadığı halde, Federal Cumhuriyet'te kitlelerin giderebildiği lüks ihtiyaçlar, Doğu Bölgesi'nde karşılanmamaktadır. Bu, rejimi reddetme eğilimini güçlendirmektedir. Ulbricht ve kliği bilerek ya da bilmeyerek, sahte sosyalizm bayrağı altında bu işgal politikasının uygulayıcıları olmaktadırlar. Adenauuer ve Dulles, Macaristan olayının DAC ve öbür «Halk Cumhuriyetleri»nde tekrarlanması ihtimalini evirip çeviriyorlar. Bu durumda ABD'nin bu yeni Macaristan'lara fiilî müdahalesini engelleyecek askerî güçten yoksun olduğu sürece, Sovyetler Birliği'nin vereceği cevap, Macaristan'dakinden farklı olamaz.

Rosa ile Jogiches'in Radek'den nasıl nefret ettiklerini iyi hatırlıyorum. Radek sorunu, 1912'deki Chemnitz Parti Kongresi'nde tartışılmış, Radek'in 200 rubleyi zimmetine geçirdiği ve oturduğu yerdeki parti sempatizanları ailesinde adice davrandığı açıklanmamıştı.

Size, Tamara'ya ve oğlunuza en içten selamlar.

Heinrich Brandler

BRANDLER'DEN DEUTSCHER'E

12 Ocak 1959

Sevgili Yoldaş Deutscher,

Silahsız Peygamber *elyazmalarının ilk 170 sayfasını gönderdiğiniz için çok teşekkür ederim. Lenin'in halefi olmak için yapılan ve kimsenin bir daha anlatamayacağı mücadelelerin dökümünü veren bu ikinci cildi okuyan komünistler eseriniz karşısında hayrette kalacaklar. Bu dönem bütünüyle, tüm diyalektik çelişkileriyle sunulduğunda, ve kitlelerin rolü ekonomik ve toplumsal durumları gözönüne alınarak değerlendirildiğinde bile eseriniz önemini koruyacaktır. Biyografik olması nedeniyle, bunlar orada yapılamazdı. Her biyografi, kahramanın çok amansız bir muhalifi tarafından yazılmadıkça, kahramanın bazı önemli zayıflıkları —sizin biyografinizde olduğu gibi— eleştirilse bile, bir aklama olur. Bunu söylerken küstahlık etmediğime inanıyorum.*

1921 Ekim'inin sonundan 1922'nin Temmuz'una kadar Sovyetler Birliği'ndeydim. Daha sonra, 1924 Mayıs başından 1928 Ekim sonuna kadar yine orada kaldım. Yine, bu iki süre arasında, 1923 Nisan ortasından Mayıs ortasına kadar, KEYK'in Thaelmann'la Ruth Fischer'i Zentrale*'ye dahil etmek için zorlandığınız toplantısı sırasında orada bulundum. Troçki benim 'Sosyal-Demokratça eğilimlerim'e karşı ağırlığını koyması gereken birini aramış, ve Thaelmann biçimindeki «proleter altını»nı işte bu toplantıda keşfetmişti. Böylelikle Zinoviev'in AKP içindeki fraksiyonuna ekstra destek sağlanmış oldu. Stalin de, Lenin'in tavsiyesi üzerine Moskova'da tutulmuş olan Maslow'u kendi yanına çekerek müdahale etti. Bu yönteme karşıydım, ama tıpkı Ağustos ortasından Eylül sonuna kadar süren toplantının disiplinine boyun eğdiğim gibi, ona da ses çıkarmadım. Bu ikinci toplantı, ihtilâl eyleminin planının kararlaştırıldığı toplantıydı. Ekim'in bu sözünü ettiğim tarih-öncesi, önemsiz değildir. Silahsız peygamberi anlatışımızda 1923 olsa olsa bir episoddur —Troçki'nin hayatında olduğu gibi. Fakat bu episod aynı zamanda AKP'nin çöküşünün başlangıcıdır da.*

Radek Nisan toplantısını açtı, Troçki de Eylül'dekini. Radek Almanya'nın koşullarını Zinoviev-fraksiyonunun Zentrale*'ye girmesini istemeyecek kadar iyi biliyordu. Gelgelelim yine de bu yönde çalıştı; AKP'yi hazırlıklı kılmanın yolu olarak gördüğünden değil, Moskova'dan öyle talimat aldığı için. Bu Radek'in Zinoviev'den aldığı —ve karşı çıktığımız— yetkilerle Berlin'e ilk gelişi değildi. Onu, çoğu kez Zinoviev'in önerilerinin uygulanamazlığı konusunda bir gecede ikna etmeyi başarırdım. O zaman Zinoviev'den azar işitir, ama sorumluluğu tek başına üstlenirdi. 1923 Nisan'ında bilmediğim, SBKP içinde fraksiyon mücadelesi olduğuydu. Ne mücadeleden, ne de çatışma konularından haberim vardı. Maslow-Ruth Fischer fraksiyonuysa ya Zinoviev'in kendisi tarafından ya da İşçi Muhalefeti'nden Şlyapnikov'la olan ilişkisi yoluyla durumdan haberdar edilmişti.*

Radek'in durumu traji-komikti: Moskova'da onu Alman olarak görüyorlardı; bizim içinse Rus'du. Her iki taraftan şamar yedi. Ona sık sık, hem Seeckt ve Alman bakanlarla Sovyet hükümetinin temsilcisi olarak, hem de eş zamanda Komintern temsilcisi olarak bizle görüşmeler yapmasının bizim için sineye çekilmesi zor bir şey olduğunu söylemişimdir. Bu gibi itirazlar onu çok kızdırırdı. Moskova'da, politikamızı mümkün olduğu kadar savundu. Radek'le aramızda varolan anlaşmazlıkları Zentrale*'de dile getirmeme pek seyrek izin verildiğinden, Maslow-Ruth Fischer fraksiyonu beni Radek fraksiyonunun maşası olmakla suçlardı. Radek'in Dördüncü Kongrede yaptığı Schlageter konuşmasını işitmezlikten gelmek mümkün değildi; fakat* Zentrale *onun çizgisini benimsemedi. Onu savunanlar daha çok Ruth Fischer ile, uzlaştırıcı Paul Frölich oldu.[36] Radek Moskova tarafından benim «İşçi hükümetinin beş biçimi» tanımının gerçek yazarı olmakla suçlandı.[37] Aslında o, tersine, bu tanımın kabul görmesini önlemeye çalışıyordu. Ama bu tavrın sebebi, tanımı yanlış bulması değil, ancak, yıllar sonra öğrendiğim gibi tanımın Zinoviev'i tedirgin etmesi ve Radek'in de bunu Moskova'daki kendi fraksiyon kavgası açısından uygunsuz bulmasıydı.*

Ne ben Moskova'dayken, ne de Radek'le Pyatakov Almanya'dayken, Ruslar'ın fraksiyon kavgaları hakkında en küçük bir şey öğrenmiş değildik. İnanması zor, ama gerçek de bu. Ancak 1923 Aralık'ında öğrendik biz bu çatışmaları, Zinoviev'in

beni devrime ihanetle suçlayan ve onun payına başlangıçtaki tavrından tam yüzgeri etmesi demek olan mektubundan sonra. Biz —yani Thalheimer'le ben— konuyla tanışıklığımız olmadığı için fraksiyon kavgaları konusunda bir tavır koymamış olduğumuzu söyleyerek cevap verdik. Bu, Ocak 1924'deydi. Yani öyle sayfa 145'de yazdığınız gibi kendi pozisyonumu kurtarmak için değildi o tutumumuz. Yine, 1923 Ekim'i sorununda aynı tavrı paylaştığımız Thalheimer'le benim Triumviraya destek olduğumuz doğru değildir. Ne de Zentrale' o doğrultuda bir deklarasyon yayımlamıştır. Aralık ortasında Moskova'ya geçmek üzere Prag'a gittiğimde, Ulbricht her türlü budalalığa karşı uyanık olacağını belirtti, yere sağlam basmam gerektiğini, Parti çoğunluğunun beni kararlılıkla desteklediğini söyledi.[38] Moskova yolculuğum için gereken sahte pasaportu bir hafta beklettikten sonra verdiler. Moskova'ya vardığımda görüşmeler sona ermişti bile. Benden tek istedikleri, onayımdı —yani imzam. İmzalamayı reddettim.

Walcher ile Pieck, reddettiğim takdirde yeni Zentrale'ye girmemem gerektiğini söyleyerek beni iknaya çalıştılar. AKP delegasyonunun, yokluğum sırasında troika'ya arka çıkmış olması mümkün, hattâ muhtemeldir, ama bu konuda benim bilgim yok. Ne olursa olsun Klara Zetkin'in de onayını alan karar, troika'nın durum değerlendirmesine tekabül ediyordu.[39] Ama ne Thalheimer kabul etti bu kararı, ne de ben. Komintern'in Beşinci Kongresi'nde bile karara yanlış olduğu gerekçesiyle karşı çıktım —resmî tutanaklara bakın— ve her ne kadar parti disiplinine uyacaksam da, kararın yeniden ele alınıp düzeltilmesi için mücadele edeceğimi açıkladım.[40] Bu düzeltme gerçekleşemedi, çünkü Alman Ekim'i sorunu, Sovyetler'deki fraksiyon kavgası ile içice geçmişti. AKP'nin mahvedilmesi işte böyle oldu.

Radek'le Pyatakov'un bana ayaklanmayı iptal etmemi öğütledikleri yolundaki iddianızın hangi temele dayandığını kestiremiyorum. Bu karar Chemnitz Konferansı'nda alındığında Radek de Pyatakov da Almanya'da değillerdi. İkisi de tavsiyede bulunacak durumda değillerdi, çünkü ikisi de, en route (yolda) idiler. Radek'le Pyatakov sonradan bana gelip doğru olan şeyi yaptığımı söylediler. Zinoviev de ilk önceleri aynı şeyi söylemişti bana. «İptal»in sorumluluğu tek başıma bana aittir. Ben bu öneriyi Chemnitz'de bulunan herkese ilettim, hepsi de kabul etti. Bakan Graupe bize müdahaleci birliklerin yolda olduğunu ve bunların Bavyera'dan gelecek bir istilaya karşı savunmada bulunmak üzere gönderildiklerini haber verdi.[41] Genel grev kararı alındığı ve ilan edildiği takdirde bunun bir ayaklanma işareti sayılacağını ve bu yüzden de Konferans'ı terketmek zorunda kalacağını söyledi. Ertesi toplantıda ben bu mistifikasyona derhal şiddetle karşı çıktım ve bu kamuflaj girişimimin bizi bir şeyler yapmaktan alıkoymaması gerektiğini söyledim.

Zentrale'nin öbür üyeleriyle geçen tartışmalardan sonra, genel grev önerilmesine karşı çıkmayı tavsiye ettim, Ruth Fischer dahil oradaki tüm Zentrale' üyeleri beni bu doğrultuda desteklediler. Kararım şu düşüncelerden kaynaklanıyordu: bütün o kendi haber alma servislerimize rağmen, elimizdeki tek şey Graupe'nin duyurusu ve Dresden polisinin telefonum üzerine bu haberi doğrulamasıydı. Haber doğru ise, düşman bizi stratejik öneme sahip Saksonya-Thüringen bölgesinde gafil avlamış demekti, savunmada savaşmak durumunda olacaktık. Savunmaya yönelik bir ayaklanma ise yenilmeye mahkûmdur, bu yüzden ancak başka yol yoksa bu riske girilmelidir, diye düşünüyordum— her zaman da böyle düşündüm.

Bize, dörtnala enflasyonunun getirdiği azaplara karşı dövüşlerin önderliğini kazandıran birleşik cephe politikası, hükümet geçim araçlarını sağlayabildiği ve vaadle yetinmeyip değerini koruyan para da bastığı anda iflas edecekti. Berlin'deki «Cuno» grevi, bu eğilimin belli başlı örneği idi —oysa siz onu, Berlin işçilerinin devrimci savaş ruhuyla yanıp tutuştuğu yolundaki yaygın iddiayı desteklemede kullanıyorsunuz.[42] Biz 1923'teki bütün grev, gösteri ve besin ve pazar fiyatlarının denetim altına alma evlemlerinde aynı tecrübeyi yaşadık. 1923'te Ruth Fischer'in —ve sadece onun değil— yaptığı gibi dört bir yana redikal söylevler savurmak başka şey, günübirlik kavgaları iktidar için verilen ölüm-kalım kavgasına dönüştürmek başka şeydir. Bunu ben ilk kez 1923'te öğrenmedim; 1918 den beri Kapp Komplosu (putsch) ve benzeri mücadeleler öğretti bana bunu.

Lenin 1921 Kasım'ında bana, Orta Almanya'daki Severing-Hörsing silahsızlanma eylemine karşı girişilen silahlı direnişe[43] muhalefet ettiğim halde, Bela Kun'un «Komünistler, silahsızlandırılmanıza izin vermeyin, bulabildiğiniz yerden silah edinin!» şeklindeki çağrısını niçin kabul ettiğimi ve yayımladığımı sordu. Ben de ona, çünkü bu çağrının geneldeki doğru çizgiyi savunduğunu, fakat hele hele bu durumda çok daha geçerli olduğunu söyledim. Daha geçerliydi, çünkü AKP'de olduğu gibi Alman işçi sınıfı içinde de silahlı mücadeleye açık acık karşı çıkmayan, fakat 1918-20 dönemi yenilgisinden sonra ona umursamaz gözle bakan eğilimler vardı. Hörsing hareketine silahlı eylemle karşılık vermeye karşı çıkışımın sebebi, Hörsing olayının zaten bir provakasyon olmasıydı. Provakasyona gelmemekle, o girişimi etkisiz kılmakta daha başarılı olurduk. Kapp komplosundan sonra Orta Almanya işçilerinin Leune yakınındaki bakır madenlerine ve Thürnger Wald ve Erzgebirge'deki öbür iyi saklama yerlerine saklamış olduğu silahlara tam vaktinde erişmek asla mümkün değildi. Başka işçilerin küçümser kahkaları altında boş elle savaşa gidecektik. Bu bağlamda Lenin'e endişelerimi anlattım ve bize bir düzine tecrübeli iç savaş uzmanı göndermesini istedim. Onların sayesinde parti içi durumu değiştirmeyi umuyordum. Lenin kabul etti ve benim Rayhenau affı sayesinde Almanya'ya dönmemden sonra 1922 sonunda

birkaç uzman gönderildi.[4] Ancak —bildiri yayımladığım— Anti-Faşist Günü'nden sonra partide bu görev doğrultusunda hazırlık başladı. Troçki, bildirimi devrimci durumun bir işareti olarak betimledi. «Eğer Brandler böyle bildiriler yazıyorsa... varmamıza az kaldı demektir.» Walcher onu Kafkasya'da ziyaret ettiğinde söylediği buydu.

Dolayısıyla, 1923 ayaklanması hazırlıklarına karşı çıkmadım. Durumun henüz tam anlamıyla devrimci olduğu kanısında değildim ve daha da keskinleseceğini hesaplıyordum. Ama bu konuda Troçki, Zinoviev ve öbür Ruslar'ı daha ehil sanıyordum ki yanılmışım. Saksonya ve Thüringen hükümetlerine —sözde silah sağlamak için— komünistleri sokup devrimci krizi hızlandırma girişimine bütün gücümle karşı çıktım. Moskova'da da belirttiğim gibi, Saksonya ve Thüringen polisinin silah deposu olmadığını biliyordum. Hafif makinalı tüfekler bile Berlin yakınındaki Reischwer deposundan getirtilmek zorundaydı. Öte yandan işçiler bölgedeki depoları zaten iki kez talan etmişti —bir Kapp ayaklanmasında, kısmen de 1921'de. Ayrıca, komünistlerin hükümetine girmesinin kitle hareketine yeni bir canlılık kazandırmayacağını, tersine zayıflatacağını belirttim; çünkü kitleler sadece kendilerinin yapabileceği şeyleri artık hükümetten bekleyeceklerdi.

Devrim için ne dive bir tarih saptanması gerektiğini anlamıyordum ve sırf bu iş için bir uzman yollamaları gerektiğini söyledim. Zinoviev'le Troçki arasında bir seçme yapmam söylendi. Ben de Kızıl Ordu'yu örgütleyen Troçki'yi aşiretçi Zinoviev'e tercih ettim. Bu tercihin Rusya'daki fraksiyon çatışmasında taraf tutmamla bir ilgisi yoktu çünkü zaten çatışmadan habersizdim. Ne de kişisel bir sempati ya da antipati sözkonusuydu. Gizli görüşmelerde sadece silah yardımı değil Doğu Prusya'da askeri yardım da vaad edildi. Bakın şimdi, silah sağlanması için bir yığın para verildi, ama silahlar elimize geçmedi— ve yalnızca bazı yerlerde, örneğin Hamburg'da yoldaşlar yolsuzluğa alıştı. Hazır olduğu söylenen silahlar için bana garantiler verildi, ama hiçbir seferinde de doğrulanmadı. Hamburg ayaklanmasında bile silah yoktu; nitekim ilk baskı polis karakolunun basılmasıyla başlanması da bundandır.

1924 AKP Kongresi'nin tutanakları Thalheimer'le benim ilkel yönetime hâlâlık hevesinde bulunmadığımızı ispatlar. Olup bitenler oldukça farklıydı. Arkadaşlarımız, bizi Moskova'ya sürgüne gönderen buyruğa boyun eğmememizi memlekette kalarak dövüşmemizi ve hattâ partinin bölünmesine karşı hazır olmamız gerektiğini söylüyorlardı. Ben bu fikri su götürmez gerekçelerden reddettim: 1. Bu saflarındaki en aktif işçi sınıfı üyelerini komünizme kazanarak SPD'yi (Sosyal-Demokrat Parti) tasfiye etmek amacıyla oluşturulan aktif birleşik cephe politikasına yaraklı olmazdı. Moskova hemen «Ebert'le Seeckt'e teslim oldular. Komintern'e ve Sovyetler Birliği'ne karşı dövüşüyorlar» diye sinik suçlamalarla, bizimle mücadeleye başlardı. 2. AKP'yi finanse eden ve 27 gazete çıkarıp 200 görevliye para ödeyen, Komintern'di. Destekçilerimizin iddia ettiği gibi, üyelerin yarıdan çoğunu kazanacak olsak bile, kendi kaynaklarımız dört gazeteye veya bir düzine görevliye bile yetecek durumda değildi. Yeni Zentrale'nin işin içinden çıkamayacağı ve ikinci derecedeki görevlilerin aktif kalacağı yolunda elestirel bir bekleyiş içinde olmkatan başka bir imkân görmediğimi söyledim. Bu çekirdek, Ruth Fischer'le Maslow'un izlediği fabrika ve sendika cizesi ile en kısa zamanda somut bir çatışkıya girecekti. Partiyi hastalıktan kurtarmak için gereken taze ve sağlam temeli ancak ve ancak bu gelisme sağlayabilirdi. Biz de, dolayısıyla, Moskova'ya, sürgüne gittik.

Size ve Tamara'ya içten saygılar,

Heinrich Brandler

DEUTSCHER'DEN BRANDLER'E

4 Şubat 1959

Sehr Lieber und Geehrter Genosse Brandler,

Tamara da ben de hastaneye yattığınıza çok üzüldük. Tedavinin sağlığınızı düzelteceğini umar, en iyi dileklerimizi ve en sıcak saygılarımızı sunarız. Silahsız Peygamber üzerine genel yorumunuz benim için son derece doyurucu oldu. Kitabın kalan sayfalarını da göndermek isterdim ama bu durumunuzda sizi müsveddelere boğmaktan çekiniyorum. Ama kesinlikle okumak isterseniz o başka.

Şimdi bir kez daha, genel hatlarıyla, tarihçi olarak Almanya üzerine olan 1923 tartışmasına neredeyse baktığımı açıklayayım. Tartışmaya gelişen kanıtları yansız ve dikkatle tartışa nesnel yaklaşmak için elimden geleni yaptım. Bu yaklaşımın elbette ki liberal nesnelcilikle ilgisi yoktur. Nerede devrimle karşı-devrim ya da komünizmle anti-komünizm ve reformizm arasındaki çatışkıları ele alsam, tarihçi olarak, devrim için dövüşenlerin yanındaki yerimi korur, ancak, karşı-devrimi nesnelde ortaya koymayı ihmal etmem. Fakat iş komünist kampın içindeki fraksiyon kavgalarına geldiği bir tarihçi olarak onların üzerinde yer almam ve eğitim hangisinde olursa olsun su ya da bu fraksiyonun sapıtmacılığını yanmamam gerektiğine inanırım. Sanırım 1923'te Troçki de, siz de bir çıkmazdaydınız ve sonuç olarak siz de Troçki de aynı anda haklı ve haksızdınız. Sanırım Troçki de —Marx'la Lenin'in sık sık yaptıkları gibi— kapitalizmin geçici ama çok uzun sürebilen istikrarına çalışan nesnel etmenlere gereken değeri vermedi. Bu sorunu savaş-arası yıllarındaki tüm krizleri (1919 1921 1923 1930-33 1936-38) bir arada topladığım üçüncü ciltte ele alacak ve bütün bu krizlerden her seferinde Troçki'nin aynı yanlışı nasıl işlediğini göstereceğim. Ne var ki bu bir devrimci olarak düşmek şöyle dursun kaldığı bir yanlıştı. Trajedisinin temelini oluşturan, ama hiçbirliğinden bir şey kaybettirmeyen yanlışlardan.

Oysa siz, 1923'te devrimci partinin yolu üstünde

duran nesnel zorlukları daha iyi seçebildiniz. (Bu, örneğin, Polonya Komünist Partisi'nin Eylül 1923'teki Kongresi'nde yaptığınız ve Polon Histpart'ın Zpola Walki[45] *de bastığı konuşmanızda görülür.) Gelgelelim aynı zamanda da baskı altındaydınız. Hem sadece KEYK'in baskısı değildi bu. Kendinizi, devrimci bir partinin önderi olarak devrimci eylem tarzına adamıştınız. Dolayısıyla, durumun nesnel olarak devrimci olmadığı inancınız ile devrimci eylem çizgisini kabullenme arasında kalmıştınız. Yaşadığınız bu çatışkı, Polonya Kongresindeki konuşmanızda çarpıcı biçimde görülüyor. Nesnel zorluklar konusundaki sezginize uysaydınız Zinoviev'le Troçki'nin öğütlerine göre davranmayı reddedecek ve şöyle diyecektiniz: «Yol daşlar, politikanızın yanlış olduğu fikrindeyim, bu yüzden onu uygulayamam. Sorumluluğunu paylaşmak istemiyor, kenara çekiliyorum.» Böylece, genellikle haksız, ama, o kadar komünist yenilgi politikasından sizi sorumlu tuttuğu içinde kaçınılmaz olan sonraki eleştirilerden kurtulmuş olurdunuz. Ama kenarda kalamazdınız. Kendinizi Alman Ekim'ini hazırlamaya adadınız. Fakat böylece, aslında taahhütlerinize göre davranmamış oluyordunuz. Tereddüte düştünüz, tavrınızdaki çelişkiler sizi kıvrandırdı. Tarihçi sizi bu yüzden suçlayamaz sonuyorum —bazı çağdaşlar öyle yapsa da. Sizin cıkmazınız Alman ve uluslararası komünist hareketin o dönemdeki trajedisini yansıtıyordu. Bu görüş sanırım* Silahsız Peygamber'*in ilk iki bölümünde ima ediliyor, ve üçüncü cildi de okuyanlar bu durumu açıkça görecektir.*

Öte yandan, Troçki'yi suçlarken kullandığınız gerekçeleri benimsemiyorum. Yanlışları sırf fraksiyonlararası mücadele bağlamında değil, tarihî bir perspektifle incelenmelidir. Troçki Nisan 1923'te Thaelmann'ın Alman yönetimine getirilmesini desteklemekte yanılmış değildi diye düşünüyorum. Thaelmann Alman Partisi içindeki önemli bir eğilimin temsilcisiydi gerçekten, ve o eğilimin tepede temsil edilmesi sonuna kadar haklı bir şey olurdu. Trocki, doğal ki, Alman Partisinin, hiçbir komünist akımın dışta tutulmadığı ve hiçbir grup ya da kliğin yönetimi tekeline almadığı kollektif önderlik temeli üstünde yükselen demokratik merkeziyetçilik ruhuyla yönetileceği varsayımına yaslanmış ve öyle hareket etmişti. Thaelmann'ın sonradan kendi tekelini oluşturması Troçki'nin 1923'teki davranışını yanlış kılmaz. Hukukta olduğu gibi Politikada da geçmişe yönelik yargılamadan kaçınmalıyız. Troçki'nin daha 1923'teyken Thaelmann'ın günün birinde oynayacağı ölümcül rolü öngörmesi beklenemez. Gene, Thaelmann'ın 1923 Nisan'*ında Zinoviev fraksiyonununda olduğunu söylemek doğru olmaz sanırım.*

Dediğiniz gibi, 1923'ün Alman olayları Troçki'nin biyografisinde bir episod teşkil eder. Bu ise o olayları arzu ettiğimden daha kısa işlemek ve anlatımı mümkün olduğu kadar sıkıştırmaya çalışmak zorunda bıraktı beni. Bu da kaçınılmaz bir bulanıklığa yok açtı. Bu yüzden bir noktada şunu dedim: «Ve böylece ayaklanma anı geldiğinde, Radek ve Pyatakov'ca desteklenen Brandler savaş emirlerini geri aldı.» Bu cümle, emirleri kendi inisiyatifinizle iptal ettiğinizi, Radek'le Pyatakov'un ise sadece desteklediğini yeterince açık belirtmek demektir. Aynı sayfada onların emirleri iptal etmeyi «advise» (tavsiye) ettiklerini yazmışım. Şimdi, İngilizcedeki «advise» kelimesi Almancadaki «Rat Geben» kadar özgül değil, daha belirsiz. Yine de, «ayaklanma emirlerini iptal etmesi hususunda Brandler'e arka çıktılar» («backed») desem daha iyi olurdu. Ne yazık ki sayfa provaları matbaaya gitmiş bulunuyor. Bunu düzeltme fırsatım var mı yok mu bilemiyorum. Fakat hiç şüphesiz sonraki basımlarda düzelteceğim. Yine de, politik açıdan, anlatımımın bağlamında bu ufak belirsizlik önemli sayılmaz: benim bu bağlamda ileri sürdüğüm şey, iki Troçkistin, Radek'le Pyatakov'un sizinle aynı tavrı almış olması, ve buna bakan üçlü yönetimin Alman yenilgisinden Troçki ile Troçkizmi sorumlu tutması. Radek'le Pyatakov ister «tavsiyede bulunmuş» olsunlar, isterse kararınızı sonradan onaylamış olsunlar, bir şey değişmez.

Davranışınızı açıklarken, «Alman sorununu Rus kavgalarından ayırma çabasında olduğunuzu söylüyor ve bunun sizin için başlıca itici güç olduğunu ileri sürüyorum. Buna karşı çıkmıyor, fakat «resmî Rus yönetimini, yani üçlüyü desteklediğinizi ilân etmiş» olduğumuzu reddediyorsunuz. KEYK'in Ocak oturumuna herşey olup bittikten sonra katıldığınızı ve o sırada üçlü ile Troçki arasındaki çatışkıdan haberli olmadığınızı söylüyorsunuz. Burada, bir tarihçi olarak, öbür tanıkların da, muhaliflerinin olduğu kadar dostlarınızın da, kanıtlarını dikkate almak ve belleğinizde olabilecek bir sürçmeyi hesaba katmak durumundayım. KEYK'in 11 Ocak 1924 tarihli oturumunda konuştunuz. Beş gün sonra, 16'sında, Rus partisinin 13. konferansı yapılacaktı. Orada en çok Troçki'nin aforozuyla uğraşılacağını duymamış olamazsınız. Rus konferansının ana konusunun KEYK'te —kuliste bile olsa— hiç konuşulmamış olması imkânsız. Thalheimer Eine Verpasste Revolution*'da grubunuzun Troçki'ye olabildiğince erken cephe aldığını tereddütsüz ifade ediyor. Warski ile öbür Polonyalıların Troçki'yi üçlüden gelen saldırılara karşı KEYK'in Ocak ayındaki aynı oturumunda savunduklarını oturum kayıtları ortaya koyuyor. Toplantı sırasında Zinoviev'le adamlarının saldırısına bu yüzden uğradılar. Oradaydınız ve sustunuz. Suskunluğunuz kendi adına konuştu. Tarihçinin bundan sizi Radek aracılığıyla savunan Troçki'yi savunmama kararında olduğunuzdan başka bir sonuç çıkarması düşünülemez. Troçki'ye karşı sonraları boygösteren ve uzun-süren uzlaşmaz tutumunuz gözönüne alındığında, Ocak 1924'deki suskunluğunuz haklı olarak üçlünün desteklenmesi diye yorumlanabilir. Bunu polemik amacıyla, sizi suçlamak için değil, sadece «resmî yönetimi, yani üçlüyü desteklemenizi» durumun birçok etmeni arasında niçin saydığımı açıklamak için söylüyorum.*

«Berlin işçilerinin devrimci savaş ruhuyla yanıp tutuştuğu» şeklinde bir iddiam olmadı. Söylediğim, Berlin'de parti örgütünün *militan bir hava içinde bulunduğu. Buna da, bir olgu olarak, değerlendirmesine geçmeden değindim. Durum elbette öyleydi, yoksa Berlinlilerin size karşı çıkmaları ve Maslow'la Fischer'i desteklemeleri anlaşılmaz bir şey olurdu. Fischer'le Maslow'un «militanlıklarına» şu kadar sempati duymadığımı gösterir birçok ipucu var, eminim atlamadığınız birçok ipucu.*

Bütün bunlar gene de ufak ayrıntılar. Yorumlarınız ve uzun ve kapsamlı mektubunuz için size minnettarım. Eminim ki 1923 olaylarıyla ilgili daha uzun şeyler yazma fırsatım olacak. O zaman, izninizle, açıklamalarınızdan yararlanacağım. Troçki'*nin üçüncü cildini bitirir bitirmez, sosyalizmin bu yüzyıldaki gelişiminin, Alman revizyonizminin kökeninden başlayıp şimdiki durumda noktalayacak bir analiz yazma niyetindeyim. Bu bağlamda 1923'ün çok önemli bir yeri olacak elbette.*

Bir kez daha en içten dileklerimizi iletiyoruz.

İsaac Deutscher

BRANDLER'DEN DEUTSCHER'E

8 Şubat 1959

Sevgili Yoldaş Deutscher,

Şimdilik kısaca cevap vereceğim. İkinci cildi bitirdiğimde size daha ayrıntılı yazacağım. Ama bunu Mart-ortasından önce yapacak durumum yok.

Verilen talimatlara uymayı reddetmediğim için imkânsız bir yere geldiğim konusunda sizinle hemfikirim. Durumun tam anlamıyla devrimci olmadığını, fakat gelişerek olabileceğini düşünüyordum. Ben yedi haftalığına Moskova'dayken parti örgütünün ne kadar değişikliğe uğratıldığını ancak döndükten sonra öğrendim. Bu süre içinde bütün eylemciler birer teknisyen haline getirilmiş, politik çalışmadan neredeyse büsbütün vazgeçilmişti. Beni Saxon hükümetine sokmanın yanlış olacağını, politik çalışma için zamana ihtiyacım olduğu yolundaki itirazım Zentrale'*nin Dresden'e aktarılacağı şeklinde karşılık gördü. Saxon hükümetinin silah milah dağıtamıyacağını çünkü elinde hiç olmadığı şeklindeki itirazım da, bir miktar silah satın alındığı, bir süre sonra daha da alınacağı şeklinde karşılandı. Niçin ayak uydurdum? Çünkü bana, durumun devrimci doğrultuda keskinleşebileceği umudumun, başlatılmış olanı sürdürmek görevini de omuzlarıma yüklediğine işaret ettiler. Buna karşı çıkamazdım.*

Thaelmann Zentrale'*de yer almasa, temsil edilmeyen bir eğilim kalacak değildi; çünkü zaten Ruth Fischer'le Maslow'un, yani Zinoviev fraksiyonunun taraftarıydı, o kadar. Halle'deki Bağımsız Sosyalist Parti'den (USP) AKP'ye geçen gruptandı, ki o grup Daumig'in ayrılışından sonra bile Siewert ve başkaları tarafından* Zentrale'*de temsil edilmeye devam etti.*[16]

Açıklamalarımızda katılmadığım biricik önemli nokta, Ocak Konferansındaki suskunluğumu Troçki'ye karşı başlatılan nefret-kampanyasına arka çıkarak üçlüye destek olmam şeklindeki yorumunuz. Moskova'dayken (RKB-b) Merkez Komitesinde ciddî bir fraksiyon mücadelesi olduğunu elbet öğrendim. Kostrzewa, Warski ve başkaları bana bundan söz ettiler ve benim yaklaşımımı öğrenmek istediler. Kendilerine ancak olguları incelediğimde bir tavır koyabileceğimi söyledim. 1924'ün sonbaharıydı. Derken Thalheimer'le birlikte Troçki'ye karşı kısa bir deklarasyon yayımladık. Aynı şekilde (Ocak 1924'te) üçlüyü desteklemem yolundaki daveti reddettim. Yeni Zentrale'*ye girmemin koşulu olarak, Pieck'le Walcher, desteğimi kararı onaylama biçiminde belirtmemi istemişlerdi.*

Bugünlük bu kadarı yeter. Size ve Tamara'ya en iyi dilekler.

Heinrich Brandler

[9] AKP'nin Merkez yayın organı.

[10] Bu tarihin yanlışlığı hemen hemen kesin. Bütün öteki otoriteler Walcher'ın (Enderle'nin değil) Almanya'ya dönüşünün Ağustos ortasına rastladığında hemfikirdir. Madem ki Troçki 26 Temmuz öncesinde Politbüro'ya Almanya'daki durum hakkında yorum yapamayacağını, çünkü elindeki verilerin yetersiz olduğunu bildirmişti, şu halde kendisiyle Temmuz ortasında görüşülmüş olamazdı.

[11] Enderle'nin 1952'de Otto Wenzel'e verilen versiyonu farklı. Enderle'ye göre, Cuno hükümetinin 11 Ağustos'ta devredilmesine en çok genel grev yol açmıştı.

[12] Yani, AKP'nin Fischer-Maslow yönetimi. Bu kişiler, sol taktiklerin Almanya'daki açık başarısızlığından ve AKP'nın KEYK'in birçok konudaki talimatına uymamasından sorumlu görülerek Zinoviev'in (ve tahminen Stalin'in de) giderek gözünden düştüler.

[13] **Arbeiterpolitik; Gruppe Arbeiterpolitik'in** Stuttgart'ta 1948-59 döneminde yayımlanan organı.

[14] Isaac Deutscher burada **Stalin'den Sonra Rusya** adlı kitabında yazdığı eke atıfta bulunuyor. Bu ek, o kitapta değil, **Heretics and Renegades** (Londra 1955, s. 173-90) adlı derlemede «The Beria Affair» (Beria Olayı) başlığıyla yer aldı. Ayrıca **Russia, China and the West,** Londra, 1969, adlı kitabındaki bu sorunla ilgili iki denemesine bakınız.

[15] Erfurt'taki bir grubun önderi olan Alfred Schmidt 1948'de yirmibeş yıllığına çalışma kampına gönderildi. Bu olay, 1945'ten 1947'ye dek süren ve eski AKP-M üyelerine Doğu Almanya'da gösterilen görece hoşgörünün sona ermesinin işaretiydi. **Gruppe Arbeiterpolitik'in** savaş-sonrası ajitasyonu, K.H. Tjaden'in **Struktur und Funktion der KPD Opposition** (KPO-AKP-Muhalefet), Meisenheim am Glan, 1964 adlı kitabının son bölümünde ele alınmıştır.

[16] Wilhelm Zaisser, Şubat 1950'den Temmuz 1953'e kadar Devlet Güvenlik Bakanı, 1954'te SED'den kovuldu.
[17] Rudolf Hernstadt, 1949'dan 1953'e dek **Neues Deutschland**'ın (SED Merkez Organı) baş editörü, 1954'te SED'den kovuldu.

[18] SSCB Yüksek Sovyetinin 5 Ağustos'ta toplanması gerekiyordu.

[19] 20-22 Ağustos 1953'te, DAC hükümeti delegasyonu ile Sovyet hükümeti delegasyonu arasında Moskova'da görüşmeler yapıldı.

[20] Aslında, ayaklanma emri Politbüronun 23 Ağustos 1923'teki bir toplantısında bir Dört'ü Komite'ye verilmişti. Pyatakov bu komitenin dört üyesinden sadece biriydi. Öbürleri Radek, Unshlikht ve Vassily Shmit'ti.

[21] Pierre Frank, Deutscher'in «Silahlı Peygamber»ine **Quatrieme Internationale**'in Mart-Mayıs 1954 sayısında değindi.

[22] Bu, ilk kez **Esprit**'de Mart 1954'te ve İngilizcede **Heretices and Renegades**, s. 191-209'da yayımlanmış olan «A Reply to Critics» (Eleştiricilere Cevap) başlıklı yazıdır.

[23] **Thalmann, Film und Wirklichkeit** adlı broşür, **Der Monat**'ın himayesinde 1954'te Berlin'de yayımlandı. Erich Wollenberg (kendisi 1923 olaylarına askeri alanda katılmış biriydi) olayların Thalmann'la ilgili bir Doğu Alman filminde getirilen yorumuna saldırır ve Brandler'i savunur. **Der Monat**, Kültürel Özgürlük Kongresi'nin Almanca organıydı.

[24] 21 Ekim 1923 akşamı yapılan AKP **Zentrale**'nin Chemnitz Konferansı; fabrika komitelerinin bir konferansının AKP'nın genel grev önerisini reddetmesi üzerine ayaklanma planını terketmişti.

[25] Reichwehr'in Saksonya ve Thuringia'ya girişi 22 Ekim 1923'te oldu.

[26] **Linke Leute von Rechts**, Stuttgart 1960 adlı kitabıyla bağıntılı olarak.

[27] Özellikle bkz: Tjaden, a.g.e..

[28] **Gruppe Arbeiterpolitik** içinde Doğu Avrupa karşısında alınacak tavır konusunda uzun süredir ayrılıklar vardı ve bunlar 1956'da Polonya ve Macaristan'daki olaylar nedeniyle su yüzüne çıktı. **Arbeiterpolitik**'in editörü Rudolf Hanke («Rudi») Macaristan'a Sovyet müdahalesini eleştirdi. Brandler ise Doğu Avrupa'da demokratikleşme için önkoşulun bağımsız ve aktif bir Komünist Parti'nın varolması olduğu, oysa Macaristan'daki durumun hiç şüphesiz bu nitelikte olmadığı şeklindeki gerekçeyle müdahaleyi destekledi. Brandler 1956'da yayın kurulundan ayrıldı; 1959'da grup tümden dağıldı, Hanke ve öbürleri SDP'ye katıldı. (Bkz: Tjaden, a.g.e., s. 346-7).

[29] Humboldt Üniversitesi'nde felsefe dersleri veren Wolfgang Harich 1956-57 sıralarında Doğu Alman aydınları arasında yaygın olan «revizyonist» harekette önemli bir rol oynadı. Legal bir muhalefet oluşturup Doğu ile Batı arasında bir «üçüncü yol» bulmayı savunuyordu. 1957 Mart'ında on yıl hapse mahkûm edildi

[30] **Universities and Left Review**'a atıfta bulunuyor. Bu derginin 1957 ilkbaharında çıkan ilk sayısında Deutscher'in «Geçiş Döneminde Rusya» başlıklı bir yazısını başlatmıştı.

[31] Lenin ve Zinoviev'in savaş sırasında yazdıkları makaleleri içeren ve 1921'de Komünist Enternasyonal'in **Gegen den Strom** (Akıntıya Karşı) adı altında yeniden yayımladığı kitap ima ediliyor.

[32] «Modern Avrupa Düşüncesindeki Gayri-yahudi Yahudi» adlı esere atıfta bulunuluyor. 1958 Şubat'ında Yahudi Kitapları Haftası dolayısıyla büyük bir dinleyici kitlesi önünde okunmuş, basında dünya çapında bir tartışmaya yol açmıştı. Makale ULR 4'te basıldı.

[33] Fred Oelssner, doğumu 1903, SED Politbüro üyesi, 1958'de Schirdewan ve Wollweber'le birlikte, «fraksiyoncu faaliyet»ten ötürü uzaklaştırıldı. Karl Schirdewan, doğumu 1907, 1953'ten 1958'e kadar SED Politbüro üyesi — 1958'de bütün parti görevlerinden alınarak arşivci yapıldı.

[34] Ernst Wollweber (1898-1967). Unshlikht gibi parti faaliyetlerinin 1919'a kadar uzanan geniş bir arşivi vardı, ve yine Unshlikht gibi Devlet Güvenlik teşkilatına katılmıştı. Doğu Alman Devlet Güvenliği'nin 1953'ten 1956'ya kadar başkanıydı.

[35] Radek'in 20 Haziran 1923'te Genişletilmiş KEYK'ın Moskova'da toplanan Üçüncü Plenumunda (Dördüncü Kongre **değil**) yaptığı konuşma, kısa bir süre önce Buhr'da Fransızlar tarafından vurulan fanatik Alman milliyetçisi Leo Schlageter'i göklere çıkardı ve 1923 yazının «ulusal bolşevik» dönemini başlattı. AKP bu dönemde Versailles Anlaşmasına karşı mücadelede Alman milliyetçilerinden daha milliyetçi olmaya çalıştı

[36] Paul Frölich bir ara dışında 1919'dan beri **Zentrale** üyesiydi. 1923 boyunca Brandler yanlısıydı. Ama Ocak 1924'te, Brandlerci çoğunluğun Ernst Meyer gibi birkaç üyesiyle birlikte Sağ ve Sol arasında ortada bir konuma geçti. Sonraki yıllarda «uzlaştırıcı» olan Frölich ve Meyer AKP'deki Sağ ve Sol arasında bir köprü oluşturmaya çalıştılar.

[37] Bu tanım, Brandler tarafından Ocak 1923'teki Sekizinci Parti Kongresinde ileri sürülmüş olup AKP'nın hangi koşullarda Saksonya'da muhtemel olan bir işçi hükümetine girebileceğini saptama girişiminin bir parçasıydı. Solun kuvvetli muhalefetiyle karşılaştı.

[38] Walter Ulbricht o sırada **Zentrale**'nin Brandlerci çoğunluk yönetimine dahildi, 1924'te Sağdan ayrıldı, ama 1927'ye dek yeniden seçilmeyi başaramadı.

[39] KEYK Prezidyumunun 21 Ocak 1924'te kabul ettiği, AKP'nın 1923'teki «yanlışlarını» sayıp döken «Alman Olaylarından Alınan Dersler» başlıklı karar.

[40] Brandler'in savunma konuşmasının metni için bkz. **Protokoll. Fünften Kongress der Kommunistischen Internationale**, cilt 1, Hamburg 1925, s. 218-36.

[41] Georg Graupe, 1923 Nisan'ından Ekim'ine kadar ASP'den Saksonya Çalışma Bakanı.

[42] Genel grev Berlin'de olduğu gibi başka yerlerde de 9 Ağustos'ta başladı. Cuno'yu 11'inde devirdi ve 15'ine kadar sürdü.

[43] Burada 1921 Mart Eylemine atıfta bulunuluyor. Halle çevresindeki maden bölgesinin polis tarafından işgaline karşı direniş konmuştu. Polisi gönderenler ASP'nin bölge yönetimi baş sorumlusu Otto Hörsing ile Prusya İçişleri Bakanı önde gelen ASP politikacısı Carl Severing'di.

[44] Walter Rathenau'nun suikast sonucu katlinden sonra, bunu izleyen «cumhuriyetin savunulması» kampanyası ile bağıntılı olarak, Mart hareketine katılanlardan bazıları —Brandler dahil— affedildiler. (Ağustos 1922) Brandler bu tarihlerde Prag'da Çek komünistleriyle birlikte çalıştı ve Almanya'ya Eylül'de döndü.

[45] Z. Pola Walki, I, 4. Warsaw 1948, s. 134-40.

[46] Brandler'in belleği burada onu yanıltıyor. Siewert hiçbir zaman ABSP (Almanya Bağımsız Sosyalist Partisi) üyesi olmadı. Aslında, AKP'ye girdiğinde yıl 1919'du. Her ne kadar yirmilerde partinin çeşitli organlarında önemli roller oynadıysa da hiçbir zaman **Zentrale** üyesi olmadı. Brandler yoksa acaba 1921 Şubat'ından Nisan'a kadar merkez üyesi olan Sievers'i mi kastediyor? Daumig ABSP'den AKP'ye 1920 Aralık'ında gelmişti. Şubat 1921de istifa edene kadar **Zentrale**'nin ortak başkanı idi. Fakat, Brandler'in ima ettiği gibi, 1923'te AKP'nin yüksek kademelerinde hâlâ birçok eski ABSP'li vardı.

ÖMÜR SEZGİN'E CEVAP DOLAYISIYLA TİP

Yurt ve Dünya'nın Ocak 1979 sayısında **Birikim**'le ilgili bir eleştiri yayımlandı. Türkiye İşçi Partisi'ne doğrudan ya da yarı resmi bir biçimde bağlı bütün yayın organlarında **Birikim**'e karşı yayımlanmış eleştiriler arasında, Ömür Sezgin'in kaleminden çıkan bu sonuncusu sanırım en «seviyeli» eleştiriydi. Yazının başıyla sonuna, «parti direktifi» ile eklendiği izlenimini veren daha «hakaretamız» birkaç cümle dışında, **Birikim**'de geliştirilen tezlerin, katılmayacağımız, ama saygı duyacağımız bir eleştirisi yapılıyordu. Ömür Sezgin, genel olarak **Birikim**'i eleştirirken, özel olarak da benim yazılarımı ele aldığı, bunu açıkça belirttiği için («Bizim 'Birikim Görüşü' diye ele aldığımız bu görüş, esas olarak 'Birikim' imzalı yazılar ile, derginin yöneticisi Murat Belge'nin imzalı yazılarına dayandırılmaktadır.») yazısının cevaplandırılmasını kendim üstlenmek gereğini duydum. Cevap için tasarladığım boyutlar, TİP'in ne olduğunun bir değerlendirmesini de kapsadığı için, geçmişte TİP'le olan ilişkim de bu cevabı benim yazmamı gerektiriyor.

Ömür Sezgin'in, **Birikim** tezleri arasında yer alan epistemoloji sorunuyla ve «real-politik/reel-sosyalizm» eleştirisiyle herhangi bir yakınlığı olmadığı son derece açık. O ve biz çok farklı öncüllerden hareket ettiğimiz için, bu konularda yapılacak bir tartışmanın bizleri birbirimize yaklaştırmayacağı da besbelli. Dolayısıyla cevabımın bu bölümü, zaten olan farkların daha kalın çizgilerle çizilmesinden ibaret olacak. Başka arkadaşlar, özellikle «epistemoloji» ve «teorik müdahale»ye ilişkin sorunlarda Ömür Sezgin'i cevaplandıracaklar — daha sonraki bir sayıda. Onun için ben de cevabın bu bölümünü kısa kesmek istiyorum.

Sezgin'in çok daha kısa bir biçimde değindiği noktalar bence bunlardan daha önemli. Birincisi, «Doğu Avrupa sosyalizmi» üstüne söylediğimiz ya da aktardığımız sözlerin, Ömür Sezgin'e göre «anti-komünist» karakteri. İkincisi de, yazının sonunda yer alan «kaçaklar» suçlaması. Bu suçlama, bir TİP üyesinin, «TİP üyesi» sıfatıyla, ona buna böyle yakıştırmalar yapmasının haklılık derecesini ciddi bir şekilde tartışmayı gerektiriyor. Tartışmanın bu kısmında sözüm artık bu «kaçak» lakırdısının dile gelme aracı olan Ömür Sezgin'e değil, partisinedir.

EPİSTEMOLOJİ

Yukarıda kısaca değindiğim gibi, epistemoloji gibi teorik sorunlarda Ömür Sezgin'le ve onun gibi düşünenlerle uyuşmamız mümkün görünmüyor. Gerçi Ömür Sezgin, bizim bu gibi konularda düşündüklerimizi biraz kendine göre değiştirerek özetlemiş, ama böyle olmasa, ya da biz şimdi söylediklerimizle görüşümüzü daha netleştirecek olsak da, bunlar bir anlaşma zemini için yeterli değil. Bu nedenle, kendi tavrımızın ne olduğunu bir kez daha açmadan önce, Sezgin'le aramızdaki farklılığın temellerini göstermek istiyorum.

Ömür Sezgin, Marksizmde bir bilgi teorisinin yeri olmadığını ileri sürüyor. Şöyle:

> Bilindiği gibi klasik felsefe anlayışında bilgi teorisi, dünya hakkında ne gibi bilgiler elde edebiliriz, bilgimizin nesnel dünyaya karşı ilişkisi nedir, nesnelliğin kıstasları, ölçütleri, nelerdir sorularına yanıt arar. Marksist teoride bu anlamda bir bilgi teorisine yer yoktur.

Ömür Sezgin yargılarını olduğca kesin ve katı bir dille bildiriyor. Buna karşılık, yer yer, bazı gramatik nitelemelere (modification) de başvuruyor. Yukarıdaki son cümlede olduğu gibi: **«bu anlamda** bir bilgi teorisine yer yoktur». Yani, belki **bir başka anlamda** bir bilgi teorisine yer bulunabilir. Nitekim, biraz sonra, «tarihsel maddecilik» ile birlikte düşünülmesi gereken bir bilgi teorisine değiniyor. Bu, ona göre, «yansıma sürecinin incelenmesidir». Ömür Sezgin'le ayrıldığımız temel konulardan biri de budur sanırım: yansıma olarak bilgi sorunu. Yukarıdaki alıntının hemen arkasından şunları söylemişti Ömür Sezgin:

> Marksist teoride dış dünya insan düşüncesinden bağımsız olarak vardır ve düşünceden önce gelir. Bilgi dış dünyanın düşüncede yansımasıdır. Dış dünyanın yansıması olunca nesnellik sorunu klasik felsefenin bilgi teorisindeki önemini yitirmektedir. Düşünce dış dünyanın nesnel bilgisini edinebilir.

Ömür Sezgin'in bu «tez»ine karşı şimdilik ben bir şey söylemeyim. Cevabı Marx versin:

> Bu durumda, kavramsal düşünceyi gerçek insan, kavramsallaştırılmış dünyayı da başlı başına tek gerçeklik belleyen bilinç türü için —felsefi bilincin en belirgin niteliği— kategorilerin hareketi, tüm dünyanın üretildiği ama ne yazık ki dış dünyanın darbeleriyle tökezleyen— gerçek üretme eylemi olacaktır; somut bütünlük bir düşünceler bütünlüğü, düşünce-somut, gerçekten düşünmenin, kavramsallaştırmanın bir ürünü olduğu ölçüde —bu gene bir totoloji oluyor ama— doğrudur bu; ama kesinlikle, gözlem ve gözlemlenen şeyi zihinde canlandırmanın dışında ya da üstünde kendi kendini idrak edip üreten Kavram'ın ürünü olarak

düşünüldüğünde değil; en doğrusu, gözlem ve zihinde canlandırmanın işlenip kavramlar haline getirilmesinin bir ürünü olarak anlaşıldığı ölçüde. Kafada ortaya çıktığı şekliyle, bir düşünceler bütünlüğü olarak bütünlük, elinden geldiği tek yoldan, sanat, din ya da pratik-akıl yollarından ayrı bir yoldan âlemi özleştiren düşünen kafanın bir ürünüdür.

Grundrisse'den bu ünlü satırları bir kere daha alıntı halinde ortaya çıkarmanın nedeni, Marx'ın bilgiyi bir «yansıma» gibi kabul etmekten ne kadar uzak olduğunu göstermek. Ömür Sezgin'in tezlerinin kaynağı ise **Grundrisse**'nin Marx'ı değil, Stalin'in diyalektik ve tarihi maddecilik üstüne kitabı. Biz, bilginin **yansıyan** bir şey değil, **üretilen** bir şey olduğunu söylüyoruz; Ömür Sezgin de bunun tersini. Bilgi bir «yansıma» olsaydı, Marx'ın «gerçek-somut» ile «düşüncedeki-somut» gibi çetrefil kavramlar inşa etmesine hiçbir gerek **kalmazdı.**

Ömür Sezgin, epistemoloji sorununun tarihi maddeciliğin bir parçası olduğunu söylemişti. Elbette. Bunu inkâr eden mi var? Tarihi maddeciliğin parçası olmayan çok şey yok zaten dünyada. Önemli olan, onun **ne şekilde** parçası olduğunu görebilmek. «Yansıma olarak bilgi», en iyimser haliyle psikolojiyi, hattâ belki de fizyolojiyi gerektirecektir. Bilginin «dış dünyanın zihne yansıması» olduğunu vurgulamak, korkarım bilfiyl **tarihten arındırır.** Yani Ömür Sezgin'in dediğinin tersine, tarihi maddeciliğin alanından dışarı çıkarır. Bizim epistemolojiden anladığımız ise, insanların düşünme ve bilgi üretmelerinin tarihi koşulları ve toplumsal belirleyicileridir. İdeolojik düzeyin görece özerkliğine, bilimsel düşünce ile ideolojilerin ayrımlarına v.b. bu noktadan geliyoruz.

Ama bilginin «yansıyan» veya «üretilen» bir şey olduğu sorusu, basit bir kelime üstünde dönen önemsiz bir soru değil, arada dağlar kadar fark var. Bu ayrım ortadayken, epistemolojinin ne olup ne olmadığını Ömür Sezgin'le tartışmak bizi bir yere götürmez. Yok eğer oturup bu konuyu kendi gerektirdiği ciddiyetle tartışacaksak, o zaman da bunu böyle bir polemik içinde yapmaya gerek yok.

Birikim'e savaş açan herkes gibi Ömür Sezgin de Althusser'i lafa karıştırmadan edememiş. Bu temcit pilavını yeniden ocağa sürmek istemiyorum. Althusser'in özeleştiriden önceki, özeleştiriden sonraki teorik tutumlarını dergide veya yayımladığımız kitaplarında yeterince sözkonusu ettik. Söylediklerine nerede katıldığımızı, nerede katılmadığımızı belirttik. Ömür Sezgin'in iddiaları, daha öncekilerden bir noktada ayrılıyor. Öbürleri bizim dehşetli Althusserci olduğumuzu ileri sürmüşlerdi. Marksist teoriye ve genel olarak «teori» denen şeye daha fazla yakınlığı olduğu anlaşılan Ömür Sezgin bizi ayrıca «kötü Althusserci» olmakla suçluyor. Her iki türden suçlamanın da benim için ilginç olmaktan çıktığını söylemeliyim. Marksist teoriye nasıl bakacağımı Althusser'in durduğu yere göre ayarlamak gibi bir sorunum yok çünkü.

ALTYAPI-ÜSTYAPI, YAPISAL NEDENSELLİK VE BENZERLERİ

Ömür Sezgin, üstyapıların özerkliği, altyapının belirleyiciliğinin niteliği gibi konularda şimdiye kadar **Birikim**'de ileri sürülmüş görüşleri beğenmez ve eleştirirken, bazan da bizim hiçbir zaman söylemediğimiz bazı sözleri eleştiriyor. Bunların belirtilmesinde yarar var. Örneğin, «üretim ilişkileri» konusu. Ömür Sezgin, **Birikim**'in üretici güçlere karşılık üretim ilişkilerine öncelik verdiğini söylüyor ve bunun Marksist teoriye uymadığını söylüyor. Doğrudur, uymaz; üretici güçler ile üretim ilişkileri birbirinden ayrı düşünülemez. Fakat, bizim bunu ayrıymış gibi düşündüğümüz sonucuna Ömür Sezgin'in nereden vardığını anlamak mümkün değil. Anladığım kadarıyla, Ömür Sezgin, **Birikim**'de yazılan yazılardan kendine göre bir **yorum** çıkarmış, sonra da bu **yorumu, Birikim**'in «görüşü» olarak sunuyor. Üretici güçlerle üretim ilişkilerinin birbirlerinden ayrılabileceği yolunda bir «görüş»ümüz olmadığını kendisine hatırlatalım.

Buna benzer, başka bir ilginç «yorum»u var Ömür Sezgin'in. Olduğu gibi aktaralım: «Örneğin, parti içi demokrasi gibi somut bir soruna, 'teorik' bir çözüm getirme iddiasında olan **Birikim**, sonunda partinin gereksizliği yolunda bir çözüm getirirse hiç şaşmamak gerekir. Belki bunu doğrudan söyleyemeyecektir, ama sonuç pek de farklı olmayacaktır.» Parti içi demokrasi sorununa çözüm getirme «iddiasında» değilsek de, «çabasında»yız. Bu kadarı doğru. Ömür Sezgin'in, bu «parti içi demokrasi» konusunda ciddi şüpheleri olmalı ki, bu yolda getirilebilecek «demokratik» bir önerinin, partiyi reddetme anlamına geleceğini söylüyor. Biz bu kadar karamsar değiliz bu konuda. Ayrıca, demokrasinin, partinin etkili işleyişini bozmaması gerektiğini de biliyoruz. Sadece şunu söylüyoruz: sosyalizm kitlelerin ve partili bireylerin yaratıcı yeteneğine inançlıdır (böyle bir inancı taşımayan bir «sosyalizm» kendi içinde çelişik bir kavram olmalı); dolayısıyla, mümkün olduğu kadar çok sayıda insana mümkün olduğu kadar geniş ölçüde inisyatif verilmesinin, parti çalışmasını daha da canlandıracağına güvenmemiz gerekir. Kimi zamanlarda bu inisyatif kullanımı bazı yanlış sonuçlar doğursa da, **vakit kaybettirse** de, bir anlamda kaybolan bu vakit bir başka, daha önemli düzeyde, kitlelerin kendilerini doğrudan yönetiminin deneyimleri düzeyinde, **kazanılmış** bir vakittir. Genel ilkeler düzeyinde bunu söylüyoruz. Geleceğin toplumunun insan ilişkilerinin ön-biçimlenişini kendi içinde oluşturan bir parti modelinden söz ediyoruz. Bunun, «partinin gereksizliği yolunda bir çözüm» olmadığı açık. Ama Türkiye'de herkes

bugün kendi hareketi ya da partisinin, büyük harfli ve tek hareket ya da parti olduğu inancında. Ömür Sezgin de sanırım kendi partisi konusunda böyle düşündüğü için yukarıdaki kehanette bulunmuş. Bu anlamda haklı sayılabilir: **Parti**'nin gereksizliğini elbette savunmayacağız, ama Türkiye İşçi Partisi'nin gerekliliği konusunda Ömür Sezgin'le aynı fikirde değiliz şüphesiz.

Yukarıdakilere benzer bir başka yanlış anlama konusu, **Birikim**'in belirli sorunlara tek ve kesin bir doğru cevap aradığı iddiası. Oysa tam tersine, **Birikim**, Marksist teorinin matematik bir kesinliği olduğu tezine karşı mücadele veriyor. Vurguladığımız, Ömür Sezgin gibi daha birçoklarını huzursuz eden «demokrasi» sorununun **teorik gerekçesini** de burada buluyoruz. Az önce, parti tabanına inisyatif verilmesinin sonucunda bazı yanlışlıklar yapılabileceğini söylemiştim. Buna bir de şunu ekleyim: böyle bir uygulamanın tersini yapıp, inisyatifleri **«politbürokrasi»** elinde toplamak, şatafatlı «bilim kurulları» ve «bilim emekçileri» kuruluşları yaratmak da bir partinin belirli (yerine göre çok önemli) yanlışlar yapmasını önlemiyor, hattâ bu ihtimali artırıyor. Sosyalizmin tarihinde sayısız örneği var bunun. Bizler bu tarihe görece eleştirel bir gözle bakıyorsak bu, belirli örgütlerin «yanlış yapmaları»nı eleştirmek değildir. Eleştirelliği önleyen ve tabii dogmatizmi körükleyen monolitik yapılar kurularak yanlışların daha çabuk düzeltilmesine engel olan uygulamalardır eleştirelliğimizin nesnesi. Demokrasinin zorunluğunu şurada burada değil doğrudan doğruya hayatın yapısında, insan bilgisi ile bilgi nesnesinin hiçbir zaman özdeş olmayacağı olgusunda görüyoruz ve sosyalizm için demokrasinin hem teorik, hem de örgütsel bir ilke, bir zorunluk olduğunu savunuyoruz. Ömür Sezgin'in sandığının tam tersine, kesinkes «doğru/yanlış» formüllerinin uygulanmasına karşıyız. Ancak bununla, Ömür Sezgin'in ya da partisinin yaptığı gibi, sosyalizm tarihindeki her türlü makyavelizmi mazur göstermeye çalışmıyoruz **elbette.**

«Altyapı/Üstyapı» sorunlarına gelince, daha önceki bilgi teorisi konusunda olduğu gibi bu konuda da Ömür Sezgin'le anlaşamayacağımız yeterince açıktır. Gene de, ileri sürdüğü tezleri büsbütün cevapsız bırakmak istemiyorum. Aslında, bu bölümlerde **Birikim**'i açmaza düşürmek için alabildiğine bir zorlamaya girişiyor; Marksist metinlerden habersiz bir kişi olmadığı için (**Birikim**'le tartışmaya girenlerin bir kısmı yazık ki böyleydiler), bizim saptığımızı kanıtlama çabası içinde söylediklerimizi tek-yanlı alıyor ve abartıyor, aynı şeyi alıntı yaptığı klasik metinlere de uyguluyor. «Üretim ilişkilerine öncelik vermek» bu tutumun aşırı bir örneğiydi. Buna yakın bir tanesi de, «sınıf mücadelesine öncelik vermemiz». Oysa biz bunu belirttik, açıkça söyledik. Eski bir tartışmayı yeniden özetlemek gerekirse, Marx'ın, toplumlardaki değişimin kaynakları üstüne ilk bakışta çelişik gibi görünen iki önermesi vardır. **Katkı**'da, bu dinamiğin üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkiden kaynaklandığını, **Manifesto**'da ise, motorun sınıf mücadelesi olduğunu söyler. **Katkı**'daki önerme, olayı altyapıda hapsetmiş gibidir. «Sınıf mücadelesi», altyapı ile birlikte üstyapıda olup bitenleri de kapsadığı için daha zengin bir kavramdır. Benim, **Birikim**'in görüşü, bu iki önermenin aslında **çelişik olmadığı,** bir gerçekliğin iki görünümünün (yer aldıkları metinlerin bağlamına bağlı olarak) vurgulandığıdır. İki önerme, ya biri ya da öteki doğru gibi ele alınırsa Marksist teori tek-boyuta indirgenmiş olur ve sosyalizm tarihinde bu yapılmıştır. Kullanmaktan pek sevmediğim «sapma» deyimiyle söyleyecek olursam, örneğin Stalin «sapma»sı ile Mao «sapma»sı bu iki önermenin tek-boyutlu işlenişiyle açıklanabilir. Stalin, **Katkı**'daki önermeyi, üstyapıyı dıştalama pahasına mutlaklaştırmıştır. Dolayısıyla teknisizme kaymış, tarihin oluşumunu alet edevat düzeyinde açıklamaya kalkışmıştır. Sovyetler Birliği'ndeki uygulaması da bu anlayışın acı sonuçlarıyla doludur. Buna karşılık Mao da «on bin yıllık sınıf kavgası» gibi metafizik laflar söylemektedir. Yürütmeye çalıştığı sınıf mücadelesi ile ekonomik temel arasındaki ilişkilere gözünü yummaya çalışmıştır. Altyapının bu teorilerden bağımsız, nesnel önceliği yüzündendir ki Mao'nun «üstyapıcılığı» ve volontarizmi de üstü örtülü bir ekonomizm olmuştur. Çünkü ekonomizmden kurtulmak, ekonominin varlığını reddetmekle olmaz. Bütün içinde ekonominin gerçek yerini ve etkilerini bilimsel-gerçekçi bir tavırla tesbit etmekle mümkün olur. Sınıf mücadelesinin de temeli, belirleyici olan düzeyde, yani altyapıda, üretici güçlerle üretim ilişkilerinin arasındaki çelişkidedir; ama bu çelişki, sınıf mücadelesinden, sınıf mücadelesi de bu çelişkiden kopuk olarak alınamaz. Ayrıca, sınıf mücadelesinin belirlemesi dışında, altyapısal çelişkinin belirlenmesi veya çözümü mümkün değildir. Marx'ın iki önermesinden birincisi öbürü pahasına temel almak ekonomizmi, ikincisi öne çıkarmak da volontarizmi ve Ömür Sezgin'in de seveceğini sandığım bir deyimle «goşizmi» getirir.

Dolayısıyla Ömür Sezgin'in bu konuyu da abartırken çarpıttığını ileri sürüyorum. Şimdi gelelim, «belirleyici düzey» olan ekonomik temelin, «egemen düzeyi» belirlemesi konusuna. Marx'ın bu anlayışa kaynaklık eden metnini Sezgin kendisi yazısına almış ve beni bu bölüme başvurma gereğinden kurtarmış. Marx'la aramızda bir mesafe yaratmak üzere söyledikleri ise gene kasıtlı bir şekilde abartılmış sözler. Şöyle diyor Sezgin:

> Oysa, burada söz konusu olan, ekonomik yapının, Katolikliği (ideolojik düzey) tüm toplumun belirleyicisi olarak belirlediği değildir. İdeolojik

düzeyde varolan çeşitli ideolojilerden yalnızca bir tanesi olan katolikliğin, neden yine ideolojik düzeyde daha doğrusu üstyapıda, (tüm toplumsal süreçte değil) egemen olduğudur. Aynı şekilde, üstyapıda neden belirli bir Devlet biçiminin egemen olduğu, yine maddi yaşamın üretim biçimi ile açıklanabilir. Yani, üstyapısal kurumların, ya da üstyapıyı oluşturan düzeylerden birinin toplumsal sürecin tümüne egemen olması söz konusu edilemez.

Bu açıklamaların ne amaçla yapıldığını kolay kolay anlayamıyor insan. Söylenenler, neredeyse totoloji. Kime hitap ediyor, kime neyi öğretiyor? Gerçek bir teorik sonuca varmak için değil, politik bir kaygıyla, bir ideolojik rakibi güç durumda bırakmak için girişilen polemiklerde, polemikçilerin kendilerini kolay kolay kurtaramadığı bir zaafın yeni bir örneğiyle karşı karşıyayız sanırım. Ömür Sezgin, «makul» şeyler söylüyor, karşı tarafın ne dediğini iyi bilmeyen biri, bu satırları okuyunca, sözkonusu karşı tarafın farklı tezler savunduğu izlenimini edinecek ve aslını araştırmaya gerek duymadan Sezgin'in tarafını haklı bulacak. Dolayısıyla, totolojiye totoloji katmak da gerekse, Ömür Sezgin'in açıklamalarını bir kere daha ele almam gerekiyor. İlk cümlede, kasıtlı çarpıtmanın bir örneğiyle karşılaşıyoruz: «ekonomik yapının, Katolikliği... tüm toplumun belirleyicisi olarak belirlediği değildir.» Benzer iki terim arasındaki bu «masum» yer değiştirme, aslında, eldivenin içine demir parçası saklayan bir boksör «avantajı» sağlıyor Ömür Sezgin'e. Çünkü tartışılan, ekonomik yapının bir başka düzeye «belirleyicilik» değil, «egemenlik» (dominance) vermesidir. Sezgin'in koyduğu gibi söylenirse, bundan, **Birikim**'in «üstyapı belli koşullarda belirleyicidir» gibi bir tez savunduğu anlamı çıkar. Oysa biz böyle bir tez savunmadık, ekonomik düzey her zaman belirleyicidir, dedik. Ömür Sezgin gibi okur yazar bir kişi, bunu dalgınlıkla yapmış olamaz. Bizim söylediğimiz «egemenlik» (Türkçe'deki «egemen» deyimi, «dominant»dan biraz daha kuvvetli bir anlam taşıyor zaten — teorik kesinlilik açısından bu nüanslar da epey önemli), Marx'ın metnindeki «başrolü oynama» kavramından farklı bir şey değil. Ne demektir «başrolü oynama»? Ortaçağın feodal toplumunda, her toplum biçiminde olduğu gibi, «ekonomi» değil ama, «maddî hayatın üretilme ve yeniden-üretilme tarzı» anlamında altyapı belirleyici olduğu halde, insan davranışlarının bireysel ya da toplumsal motivasyonları dinden, yani Katolikliktен kaynaklanmış gibi görünür. Bu yüzden de bu ideolojik düzey, bu toplum biçiminde başrolü oynama durumundadır. (İdeolojinin bir «yansıma» olmadığını kabul etmekle, Katolikliği de bir «epifenomen» gibi görmediğimizi hatırlatmak gerek — Ömür Sezgin'le aramızda daha ciddî bir görüş ayrılığının temeli aslında burada yatıyor.) Öyle sanıyorum ki bu konuda Marx'ın söylediğiyle bizim söylediğimiz arasında hiçbir fark yok. Ancak Marx'ın bu sözünü ve teorik önemini gündeme getirenler bizleriz — Ömür Sezgin'in teorik kaynaklarını oluşturan «ortodoks» teorisyenler (yerli ve yabancı) değil. «Egemenlik» kavramıyla «belirleyicilik» kavramını birbirine karıştırıp çarpık bir sonuç elde eden Ömür Sezgin de, teorik olarak gördüğü, zeki olduğu için de anladığı bir oluşu, bazı «pratik» kaygılarla çürütmeye çalışıyor olmalı. Gelelim bunu izleyen cümleye: «İdeolojik düzeyde varolan çeşitli ideolojilerden yalnızca bir tanesi olan Katolikliğin, neden yine ideolojik düzeyde daha doğrusu üstyapıda, (tüm toplumsal süreçte değil) egemen olduğudur.»

Burada, Katolikliğin çeşitli ideolojilerden **biri** olduğu vurgulanmış gibi. Yani, altyapının niteliği, varolan çeşitli ideolojilerden birini üstyapıya egemen kılıyor. Böyle bir önermeye bizim bir diyeceğimiz olmadığı gibi, çeşitli yazılarda, özellikle faşizm üstüne teorik analizlerde sık sık vurguladık bu sorunu. Belli bir altyapının tek bir ideoloji üretip başkasını üretemeyeceğini savunmak kadar, **Birikim**'in görüşlerine yabancı bir tez herhalde olamaz. O halde bunu kime anlatıyor Ömür Sezgin? Ya şu cümle: «Aynı şekilde, üstyapıda neden belirli bir Devlet biçiminin egemen olduğu, yine maddi yaşamın üretim biçimiyle açıklanabilir». «Bu La Palisse gerçeği» kime söyleniyor? Biz de elbette aynı şeyi söylüyoruz, ama bunu söylediğimiz için bir «teorik tesbit»te bulunduğumuza filan inanmıyoruz, öylesine açık bir şey bu.

Ancak, Ömür Sezgin, kendi Marx yorumunda birkaç lafta bir bunun «tüm toplum» için, «tüm toplumsal süreç» için geçerli olmadığını söylerken, tartışmayı bizim katılamayacağımız bir yere çeker gibi, daha doğrusu, Marx'ın sözünü tek-yanlı abartır gibi görünüyor. Bunu son cümleyle birlikte ele alalım: «Yani, üstyapısal kurumların, ya da üstyapıyı oluşturan düzeylerden birinin toplumsal sürecin tümüne egemen olması söz konusu edilemez». Bir düzeyde buna da katılırım. **Birikim** toplumsal bütünün değişik düzeylerinin karşılıklı **görece özerkliğini** savunduğuna göre, ekonomik determinizme karşı çıkayım derken bir üstyapısa düzeyi toplumun bütürü gibi görmeyecektir elbette. Bütünü ekonomiye **indirgemek** ne kadar yanlışsa, üstyapıya veya ideolojiye **indirgemek** de o kadar yanlış. Biz, toplumsal bütünün böyle **simetrik** bir yapısı olduğuna inanmıyoruz. Buraya kadar, Ömür Sezgin'in dediği gibi, üstyapının «tüm toplumsal süreçte» egemen olmadığına katılırız. Ama Ömür Sezgin, Marx'ın sözünü, altyapının «egemen yapı»yı belirlemesi değil, üstyapıda hangi ideolojinin egemen olacağını belirlemesi gibi anlıyorsa, bu yorumun pek anlamlı olduğu söylenemez. Çağdaş bir burjuva toplumunda, varolan çeşitli ideolojiler arasında faşist ideoloji «üstyapıya» egemen olabilir.

Bunda şüphesiz altyapının —sınıf mücadelesi dolayımıyla elbette— belirleyiciliği vardır. Peki, üstyapıda böylece faşizmin egemen olması, altyapıyı bu egemenliğin etkilerinden bağışık mı tutacaktır? Marx'ın «başrolü oynamak» kavramından bu mu anlaşılır? Bu sözleri ne gibi bir bağlamda söylüyor Marx? Muhalifleri onun, «ekonomi» anlamında aldıkları altyapı olgusunun, modern toplumda belirleyici olabileceğini, ama Katolikliğin egemen olduğu ortaçağda ve politikanın egemen olduğu Atina ve Roma'da insan davranışlarını ekonomik ilişkilerin değil, ideolojilerin belirlediğini söylemişlerdir. Marx ise verdiği cevapta bunun herkesçe bilinir bir laf olduğunu söylüyor (ama belli ki bilmeyenler de hâlâ var), ama bu yapıların sözkonusu toplumlarda «başrolleri oynamasını», «o toplumların kendi geçimlerini sağlama metot ve biçimleri»ne bağlıyor. Ömür Sezgin ise bu zengin teorik tesbiti, ortaçağda altyapının, çeşitli ideolojiler arasında yalnız Katolikliği üstyapıda egemen kıldığını söylemeye indirgeyerek anlamsızlaştırma eğilimi içinde görünüyor. Bunun sebebi de Ömür Sezgin'in, altyapı ile üstyapı arasında bir «neden-sonuç» ilişkisi kurma eğilimi olsa gerek. Yazısında kendisinin de Marksizmin ekonomik determinist yorumuna karşı olduğunu belirtmekle birlikte, bu yorumu yanlışlayan her türlü girişime karşı olduğu da anlaşılıyor.

«Yapısal nedensellik» kavramı üstüne söyledikleri de böyle. Toplumda «altyapı» adı verilen bir motor olduğuna inandığı için, üstyapısal olayları ya da genel anlamda toplumsal olayları, bu tek ve nihai merkezin yaydığı etkilerin yankıları gibi görüyor. Toplum sanki bir devlet aygıtı gibi düşünülmüş (ya da bürokratik bir parti gibi): merkez, kollara genelgelerini gönderiyor, genelgeleri alan görevliler (çeşitli üstyapı kurumları bunlar), gelen emirleri yürürlüğe koyuyor. Böylece, üstyapının **görece özerkliğinden**, genelgeyi alan memurun becerikli ya da beceriksiz olması, işini iyi bilmesi veya az bilmesi gibi şeyler anlaşılıyor. Toplum denilen karmaşık olay aşağı yukarı böyle bir mekanik aygıt modeli içinde kavranırsa, «yapısal nedensellik» gibi kavram abes olur elbette.

Ben kendi söylediklerimi kısaca ve şematik bir biçimde özetleyerek, tartışmanın bu bölümünü de kapatmaktan yanayım. Toplumsal bütün karmaşıktır; karmaşıktır, çünkü kendisini oluşturan ögeler **homojen**, birbirini **yansıtır** nitelikte değildir. Toplumsal bütünün, birbirlerini karşılıklı etkileyen ve belirleyen ama birbirlerine indirgenemeyecek olan düzeyleri vardır: ekonomik, politik ve ideolojik. Bu düzeyleri, genel toplumsal pratikleri soyutlayarak çıkarıyoruz. Bir pratiği de, varolan bir nesnenin dönüştürülmesine göre tanımlıyoruz. İnsanlar verili doğayı insani ürünlere dönüştürerek ekonomik, verili toplumsal ilişkileri reformlar, devrimler v.b. yoluyla dönüştürerek politik, verili düşünsel içerikleri yeni bilgilere dönüştürerek ideolojik pratikte bulunurlar. Bunlar birbirine bağlı, birbiriyle ilintilidir, ama birbiriyle **özdeş** değildir; biri öbürüne indirgenemez. Soyut bir toplum modeli üstüne bunları söylüyoruz ama, somut verili bir toplumda ayrıca savdığımız her düzeyde değişik üretim tarzlarının ilişkilerine tekabül eden farklı yapılar da vardır: bir toplumsal formasyonda birkaç üretim tarzına tekabül eden üretim ilişkilerinin, politik örgütlenme biçimlerinin ve ideolojik formasyonların bulunması gibi. Bu da, karmaşıklığı artıran bir etmendir.

Bütün bunlarda, Ömür Sezgin'in sözünü ettiği «kısır döngü»nün herhangi bir izi yok. Sezgin, bütünün ögelerini belirlediği yolundaki önermemi böyle yorumluyor. Somut bir örnek verelim. Başka üretim tarzlarına tekabül eden ilişkileri barındıran, ama temelde kapitalist üretim tarzına göre örgütlenmiş bir toplumsal formasyonda, «feodal kalıntılar» dediğimiz yapılar nasıl belirlenir? «Feodal» bir dinamikle mi yaşarlar, yoksa içinde yer aldıkları kapitalist bütün tarafından mı belirlenirler? Ömür Sezgin bu konuda bir başka tür «ortodoksi»nin **düalist** açıklamasını kabul ediyorsa, bir zamanların ünlü Türkiye analizi tartışmalarında TİP'in tezini değil, Milli Demokratik Devrim tezini de benimsiyor olmalı.

«Yapısal nedensellik», benim kullandığım anlamda, öyle pek çetrefil bir kavram değil. Ekonomik deterministlerin anladığı ampirist nedensellik kavramına göre, temel olan altyapıda A anında ortaya çıkan bir olay, üstyapının X düzeyini B anında, Y düzeyini C anında belirler v.b. Az önce verdiğim örnekteki gibi, ya da havuzda taşın düştüğü yerde halkaların birbirini izleyerek genişlemesi gibi bir modeldir bu. Ben ise, toplum modelimi, bu tür bütün **merkezli** yapılardan farklılaştırıyorum. Altyapıyı toplumun merkezi olarak değil, maddî hayatın üretimi ve yeniden-üretimi olarak toplumu son kertede belirleyen yapı olarak görüyorum. Bu anlayışın, Ömür Sezgin'in yazısında alıntı olarak sunduğu Marksist klasik metin örneklerinin herhangi birisiyle çelişir bir yanı da yok. Yapısal nedenselliğin bir başka —buna bağlı— anlamı da, toplumun herhangi bir düzeyinde gerçekleşen bir olayın, öbür düzeyleri aynı anda etkilemesi ve bütün düzeylerin de birbirlerini aynı anda karşılıklı etkilemeleri, belirlemeleridir. Bu, mekanik bir toplum anlayışına elbette aykırı gelecektir, ama bunun sorumlusu ben değilim, bu mekanik anlayışa sahip olanlardır.

İLKEL ANTİ-KOMÜNİZM

Şimdi, yazının başında değindiğim daha politik konulara gelelim. Bu konular, Ömür Sezgin'in yazısında usta bir polemikçiye yaraşır bir «az sözlü:ükle» dokunulup geçtiği halde, asıl politik gerilimi taşıyan noktalar bunlar. Ayrıca, her ikisi de (yani, Doğu Avrupa sosyalizmini eleştirmemizle belirginleşen anti-komünizmimiz ve bir de «ka-

çak» oluşumuz) çoktandır açık açık tartışılma aşamasına gelmiş sorunlar.

Önce, Ömür Sezgin'in şu notunu birlikte okuyalım:

> Bu yazı **Birikim**'in «Doğu Avrupa Komünizmi» özel sayısı çıkmadan önce yazılmıştır. Yazıyı yazmadan bu sayıyı görmüş olsaydım, ya **Birikim** üstüne yazı yazmaktan vazgeçer, ya da en azından bu yazı biraz daha farklı olurdu. Bu son sayısıyla **Birikim**, çok açık ve ilkel bir biçimde anti-komünizm yoluna girmiştir. Bundan sonra gidebileceği yer neresidir, hangi «ince» yolları deneyecektir, doğrusu merak bile etmiyorum. Çünkü bu son sayı ile **Birikim** geleneksel okuyucularının bile gözünde itibarını yitirecektir. Açıklamalarını anti-komünist tutumlarıyla ün salmış kimi batı kaynaklı yayınlara dayandıran bir derginin Türkiye sosyalist hareketine karşı konumunu açıklamak için artık uzun uzun incelemelere gerek kalmamıştır.

Ömür Sezgin böyle diyor. İlkin bir haber vereyim: **Birikim**, bu özel sayıdan sonra «geleneksel okuyucularının... gözünde itibarını» yitirmedi. Birçok kişi tarafından kutlandı, Ömür Sezgin gibi düşünenlerin yıllardır örtü ü tutmaya çalıştığı —büyük ölçüde başardığı— bir gerçekliği biraz olsun araladığı için. Sezgin'in son cümlesinde değindiği batı kaynaklı dergi, **Spiegel**, Demokratik Alman Cumhuriyeti tanıtılırken bu dergiden bazı olgusal bilgiler aktarılmıştı. Sözkonusu özel sayıda çok önemsiz bir yer tutan **Spiegel** alıntılarının tartışması daha önce yapıldığı için ben bu konuya yeniden girmeyeceğim. İlkin şunu sorayım Ömür Sezgin'e: yazılarını yayımladığımız kişiler, yani Macaristan'da Haraszti, Demokratik Alman Cumhuriyeti'nde Bahro, Çekoslovakya'da Pelikan ve ayrıca teyple tesbit edilmiş konuşmalarından alıntılar verilen, Polonya'da Gierek anti-komünist midirler? Aslında bu ülkelerde ve Sovyetler Birliği'nde, uygulanmakta olan sosyalizm biçimine karşı yığınla gerçekten anti-komünist eleştiri vardır. Birçok iyi niyetli Sovyet yurttaşını, Soljenitsın'in haklı olamayacağına ikna etmeye çalışmışımdır, ama boşuna. Bu, başlı başına bir sorun: yani, bu ülkelerde devlet aygıtında Marksizm donar, taşlaşırken, toplumda sol bir muhalefet biçimi olarak da çok marjinal kalması. Bu yüzden biz bu özel sayıyı hazırlarken, sunduğumuz yazarların bir Komünist olarak şerefli geçmişleri olmasına özen gösterdik.

Bu sorun, özünde, temelinde, bir sorumluluk, hatta bir ahlâk sorunudur, sanıyorum. Niçin sosyalistiz, Marksizmi niçin benimsedik? Kendi hesabıma ben, hayatı en doğru biçimde (mutlak doğru olmasa da) Marksizmle anlayabildiğim için Marksist oldum. Dolayısıyla, Marksizmi yalan söylemek için kullanamam Niçin sosyalist oldum? İşçi sınıfının ve bütün ezilen sınıf ve tabakaların, kendilerini sonuna kadar insanileşmekten alıkoyan toplumsal düzenlerden kurtuluşları ancak sosyalizmle gerçekleşeceği için. Gittiğim bunca işçi eğitim seminerinde, o kadar çok sayıda işçi, «Bu anlattığınız sosyalizm herhangi bir ülkede uygulanıyor mu?» diye sorunca, buna olumlu cevap vermek midır sosyalist olmanın ölçüsü?

Şüphesiz her sorunun tartışılmasının bir sırası, düzeni vardır. Örneğin **Birikim**'in özel sayısı, sosyalizm konusunda ilk bilgilerini almaya başlamış kimselerle tartışılmaz, çünkü böyle olursa, öğrenme durumunda olan kişi, nedenlerini bilmediği, kavrayamadığı bazı sonuçlarla karşılaşmış olur ve ilgisini de, umudunu da kaybedebilir. Bir eleştirinin yöntemi öğrenilmeden eleştirinin kendisine geçmek de sakıncalıdır. Ama **Birikim**'in özel sayısı bu düzeye hitap etmiyor, belirli bir teorik birikimi olan, kadrolaşmış kimselerle diyalog kuruyor. Bu düzeye gelindiğinde, sosyalizmin, olumlu ve olumsuz her sorunu hiçbir sansür uygulanmadan tartışılmalıdır.

Ancak, anlaşılıyor ki Ömür Sezgin'in sorunu bu değil; ortada tartışılacak bir durum olduğuna inanmıyor. Böylece, Doğu Avrupa ülkelerinde uygulanmakta olan «sosyalizm» biçiminin niteliğinin tartışılmasını bir anti-komünizm gibi görüyor. Dogmatizm, çok zaman, duygusal bir bağlanmadan da doğabilir ve en iyi niyetli biçimi budur. Ömür Sezgin'in dogmatizminin de böyle bir bağlanmadan kaynaklandığını dilerim — çünkü daha beterleri de var, böyle bir «aparat»ta kendine iyice bir yer hayal edenler gibi. Kaynağı ne olursa olsun, «real-sosyalizm» sorununa dogmatik bir gözle bakmamıza imkân yok artık. «Artık» dememin nedeni, geçmişte böyle bakmanın gerekli veya zorunlu olması anlamında değil, bilginin nicelığı ve niteliği bakımından görece mazur görülür olduğu anlamında. Bugün ise, her şeyden önce kitlelere karşı duyduğumuz sorumluluk, «real-sosyalizm»in tartışılmasını zorunlu kılıyor. Bu kelimeyi bizim icat etmediğimizi Ömür Sezgin de pekiyi bilir. Bu kelime, onu icat edenlerin bir savunma sözü olduğuna göre, kendileri, savunulacak bir durum olduğunu örtük biçimde de kabul etmişlerdir. Böyle bir durum olmadığını ileri sürmek sanırım «kraldan fazla kralcı» nitelemesine hak kazanır.

Bu soruyu teorik düzeyde ele almadan önce, Ömür Sezgin'de üstü örütülü bir biçimini gördüğümü sandığım «duygusal bağlanma» konusuna kısaca değinmek istiyorum. Çünkü insanlar, somut bireyler, «teori»den ibaret değiller ve birbirleriyle tartışırken bol miktarda teorik edebiyat yapsalar da, duygusal-öznel konumları bütün bu edebiyata yaklaşımlarını derinden etkiliyor.

Bir yandan kararlı bir Marksist olmak, bir yandan da Marksist teorinin çeşitli toplumsal formasyonlardaki uygulama biçimine eleştirel bir tavırla yaklaşmak şüphesiz güç bir iştir. Örneğin bir Ekim Devriminin şanlı sayfalarını okuduktan sonra, bugünün gerçekliğiyle yüzleşmek ko-

lay değildir. Bugüne kadar bildiğimiz yapısıyla insan, teorik/bilimsel düzeyde doğruluğunun kanıtlandığı bir teorinin pratikte yanlış sonuç vermiş olacağına inanmak istemez —o teori ile o pratik arasında bir özdeşlik kurduğu için— ya da bu ilişki kendisine her zaman bir özdeşlik ilişkisi olarak sunulduğu için. Bu «özdeşlik» sorununu biraz sonra ele alacağım. Şimdilik, bütün bunlar geçerli olmakla birlikte, **imanın** hiçbir zaman **gerçekilik** karşısında tutunamayacağını söylemek istiyorum. İman, geçici sürelerle gerçekliği örtebilir, ama gerçekliği gerçekten değiştiremez. Dolayısıyla, bu gerçeklikten sürekli muştalar yer. Bunlar bazan mizahî bir biçime de bürünebilir: 12 Mart zamanı yakalanmış devrimcilerin, Emniyet'in bir odasında Doğu Almanya'dan kaçan bir sıradan yurttaşla karşılaşmaları gibi. İki tarafın da karşısındakini kendi geldiği yerin felâketlerine karşı uyarmaya çalıştığı, kavramları ortak olmadığı için bir diyalog da olamayan böyle bir konuşmanın derin ironisi herhalde üzerinde düşünmeye değer.

Benim başımdan böyle dramatik bir olay geçmedi. Kapitalist dünyanın anti-komünist propaganda ilkelliği de zihnimde en ufak bir iz bırakmadı. Ama ben de Doğu Avrupa ülkelerinden birçok kişiyle tanıştım —özellikle Avrupa'da iken. Bu ülkelerin bazılarından geçtim, ayrıca Sovyetler Birliği'nde bulundum. İngiltere'de, Fransa'da v.b. tanıştığım sosyalist ülke yurttaşları «hürriyeti seçmiş» kişiler değildi. Belli bir süreyle dış ülkelerde bulunan, çoğu da kendi vatanlarında Komünist Partisi üyesi olan insanlardı Doğu Avrupa ülkelerinde uygulanmakta olan «sosyalizm» biçiminde eleştirilmesi gereken pek çok şey olduğunu başkalarından değil, onlardan öğrendim. Öncelikle onlardan; sosyalist ülkelere gidip gelmiş birçok kişiyle de konuştum şüphesiz. Anlattıkları şeylerden bazılarının doğru olduğunu sonradan kendi gözümle de gördüm. Ama bunlar hiçbir zaman beni aynı derecede etkilemedi. Anti-komünist olanların değil, kendileri komünist olanların eleştirileri çok daha ciddî idi. Döviz kaçakçılığı, karaborsa ya da fuhuş... Bunlar da şüphesiz önemli ama kendi başlarına belirleyici değil, marjinal— ayrıca, bir toplumda sosyalizmin uygulanmaya başlamasıyla birlikte bütün insanların «pürüpak» kesileceklerini, bir hedefe varmak için uygulanan görece kısıtlayıcı politikanın bu tür kazanç düşkünlerini de önlemesi gerektiğini, buna benzer şeyleri düşlemek, hayalcilik oluyor. Sosyalizmin başarısının ölçüsü bunlarda aranmaz. Ama o ölçünün aranacağı şeylerin yokluğu, bunların varlığıyla birleştiğinde, ortaya biçimsiz bir durum çıkar. Sözkonusu toplumlarda varolan ciddî bozuklukların bir kısmı, Ömür Sezgin'i öfkelendiren özel sayıda, Bahro'nun, Pelikan'ın, Haraszti'nin yazılarında vardı. Ben kendi kaygımı en kısaltılmış biçimiyle özetleyim: kitlelerdeki büyük politik bilinç boşluğu. Ömür Sezgin «anti-komünist» diyor kolaylıkla ve provoke ediyor Ama ben burada susmayı tercih ediyorum. «Sosyalist ülkeler» hakkında bildiklerimi «kamusal» bir biçimde anlatmaya hazır bulmuyorum kendimi şimdilik. Doğrudan doğruya kişisel bir durum bu, ne bir şeyi saklamak istediğim için, ne de «politik» davranmak istediğ'm için. Bu bildiklerimin bende yarattığı gerilimi bireysel-duygusal olduğu kadar genel-teorik düzeyde de çözüme ulaştırmış değilim çünkü. Varolan rejimlere yöneltilecek kolay suçlamalarla çözülecek bir sorun değil bu. Ama, şimdiye kadarki «Marksist olma» çabalarımın bana öğrettiği bir şey varsa, o da, olan bir sorunu görmezlikten gelmenin korkunç yanlışlığı, sorunu görmezden gelerek erişilecek rahatlığın utanç verici sahteliğidir.

Sorun, bir bakıma, kavram olarak «real-sosyalizm» sözünde düğümleniyor belki. Kendisine yönelecek her eleştiriyi **en azından** «utopyacılık»a mahkûm etmek isteyen bu kelimede. Sosyalist toplum biçimini kurmanın büyük güç.üklerini bilmiyor değiliz. Bundan altmış veya otuz yıl önce, böyle bir girişimin karşılaşacağı dışsal güçlüklerin daha da muazzam olacağının bilincindeyiz. Ama bize, «real-sosyalizm» adı altında, «bu işin olup olacağı budur, böyle bilin» denilmesin. Adı Hıdır olanın elinden gelen bu olabilir ama, sosyalizmin elinden gelecek daha çok şey var. Hele bugün, edinilmiş bütün deneylerden, çıkarılmış bütün derslerden sonra.

MARKSİST TEORİ/ KOMÜNİST PRATİK

Ömür Sezgin, **Birikim**'i idealist bir anlayışla bir «Marksist bilgi teorisi» saptantısına kapılmak ve Marksist teorinin **özünü** aramakla suçluyor. «Ekonomizm»i, Hıristiyanlığın ilk günahı gibi gördüğümüzü de ekliyor. Bu eleştirileri bence doğru değil, ama buraya kadar değindiklerime oranla çok daha ciddî ve verimli bir tartışmanın yolunu açıyor. Sezgin'in uyarısı olmasa da derlenip toparlanması gereken bir sorundur bu. Fakat, birden fazla suçlamaya karşılık vermek zorunda olduğum bu yazıda böyle bir «teorik» soruna teorinin hakkını vererek girmem mümkün değil. Onun için, ileride daha ayrıntılı şekilde tartışacağım bazı önermeleri sıralayacağım.

Komünist pratikten ayrı olarak, bir yerlerde safiyetini koruyan bir Marksist teorinin ya da böyle bir teorinin «öz»ünün bulunduğunu düşünmek gerçekten idealist bir yaklaşımdır. Böyle bir anlayış, bir dinin «köken»ine dönmek isteyen tarikatlarınkine benzer idealist davranışlar da doğurur.

Ancak, bunun karşıtı olan «historisist» yaklaşım da bana eşit derecede idealist görünüyor. Bu ikinci anlayışa göre, Marksist teori kendi somut koşullarından oluşan çevreye göre tek doğru pratiğini yaratır (bu somut koşulları, dışsal toplumsal etmenler ve aynı zamanda sosyalistlerin bilinçlilik düzeyleridir). Böylece, koşullarıyla teori arasında

bir zorunluluk ilişkisi kurulmuş olur ve «dönemin bilinci», «dönemin doğrusu»nu yansıtır. Öyle sanıyorum ki, bizleri «bozulmamış bir öz» aramakla suçlayan Ömür Sezgin, kendisi de bu ikinci anlayışa yakın (onu büsbütün benimsememişse). Şu sözleri bende bu izlenimi uyandırıyor:

> Eğer tarihsel maddecilik diye bir teori varsa ve yeni olgular, yeni koşullar ortaya çıkmışsa, yapılacak iş, bu olguları somut olarak incelemektir, hiç değilse sorunları somut olarak ortaya koyabilmektir. Bugün sosyalist ülkelerin, kapitalist ülkelerdeki komünist partilerin ve de Türkiye'de sosyalist hareketin hiç kuşkusuz birçok sorunları vardır. Gerçekten bazı tıkanıklıklar mevcuttur. Ama bütün bunları somut gerçeklikleri içinde incelemeye yanaşmaz ve Hıristiyanlıktaki gibi bir ilk günaha bağlarcasına «ekonomizm ve tuzu kuru hümanizme» bağlarsanız neyi çözümlemiş olursunuz? Belki yeni kavramlar, süslü tanımlar bir bilimsellik havası verebilir, fakat en ufak bir kurcalama, bütün bu parlak sözlerin içeriğinin boşluğunu ortaya çıkaracaktır.»

Şimdi, «bütün bunları somut gerçeklikleri içinde» incelemek gibi bir söz, bana çok tehlikeli görünüyor. Bir analoji yapmak gerekirse, bireyler düzeyinde, her insanın hayatını kendi «somut gerçeklikleri» içinde incelemek, sonunda o insana hak vermeyi gerektirir. Edebiyat bunun klasik bir örneği: bir katilin hayatını anlatan bir roman, okurlarda kendini roman kahramanıyla özdeşleme mekanizmalarını harekete geçirmeyi başarabildiği ölçüde, katilin eylemini de haklı gösterir. Bu açıdan bakıldığında, Hitler'in hayatı da Hitler'in eylemlerini haklı gösterir, Hitler'in eleştirisine imkân vermez. Çünkü bu «somut gerçeklikleri içinde» bakmak, aslında **bir özelliği paylaşmaktır.** Bir ortak eylemin, yürürlüğe konduğu anda kendisine katılanlara inandırıcı görünmesi, en azından, tek akla yakın yol gibi görünmesi, bunun **sonradan** da böyle görünerek kutsallaştırılmasını gerektirmez. Seçilen eylem, mümkün olan çeşitli alternatifler içinden yalnızca biridir ve en doğrusu olması gerekmez. Şimdiye kadarki sosyalist hareket tarihi, Marksist teorinin de yanlış eyleme karşı bir bağışıklık kazandırmadığını gösteriyor. Şu halde temel yanlış, yanlış yapılabileceğini kabule yanaşmamaktır. Bu, Marksizmin, tanımı gereği **yaşanan, yaşanması gereken** bir teori olmasının bir vargısı. Önemli olan, teoriyle birlikte yürüyen pratiğin doğrularının ve yanlışlarının en geniş kitlelerle **birlikte** yaşanması, dolayısıyla sınanması, dolayısıyla kitlesel olarak düzeltilmesi.

Bir teoriyi bir pratik olarak yaşamak bütün bunları zorunlu olarak getirmekle birlikte, olayın bütününü yeni bir pragmatizm biçimine dönüştürmemeye de dikkat etmek gerekiyor. Marksist teorinin bilimsel bir teori olarak **özgüllüğünü** gözden kaçırdığımızda, böyle bir pragmatizm tehlikesiyle karşı karşıya geliriz. Ömür Sezgin'in de katılacağı bir örnekten söz açalım: Çin Halk Cumhuriyeti örneğinden. Burada oluşturulmuş tezlerin, sözgelişi bir «Üç Dünya Teorisi»nin, Marksist teoriyle bir ilişkisi olduğu savunulabilir mi? Savunulamazsa, bu savunulamayacağı iddiasını neye dayanarak öne sürüyoruz? Marksist teorinin öncüllerine başvurmak durumunda değil miyiz? Bir başka söyleyişle, Çin'in tezleri ile Marksist teoriyi Marksist teori yapan ilkeler arasında bir farklılık olduğunu tesbit etmiyor muyuz? Böyle bir durumda, Çin'in tezlerini «somut gerçeklikleri içinde incelemeye» girişsek, o somut gerçeklikleriyle sözkonusu tezler arasında açık bağlantılar bulacağımız başından bellidir. Şu halde, bir uygulama ile «somut gerçeklikleri» arasındaki bağlantı, o uygulamayı «Marksist» bir uygulama yapmaya yetmiyor. Aynı şey, Stalin döneminin «Nazi-Sovyet Paktı» veya Komintern'in lağvedilmesi gibi tarihi olayları için de geçerli. Bunları Marksist uygulama olarak kutsayacak herhangi bir «somut koşul» yok (sözkonusu olayları onaylatacak «pragmatik» gerekçeleri «real-politik» bir rahatlıkla bağrımıza basmıyorsak).

İşte **Birikim**'de sözü edilen «bilgi teorisi» sorununun teorik-pratik bağlamı, kısaca, budur. Bu sorunun şimdiye kadarki tartışmalarında belki bazı belirsiz noktalar kalmıştır, ama Ömür Sezgin'in «idealizm» iddialarının nesnel bir temeli yoktur. «Saf bir teori» arayışı da sözkonusu değildir.

«KAÇAKLIK» VE «TİP'LİLİK»

Ömür Sezgin'in eleştirilerini, ne kadar katılmasam da, ciddî bulduğumu, «seviyeli» bulduğumu belirttim. Yazının sonundaki cümle de bu yüzden bana, **dıştan bir müdahaleyle** oraya eklenmiş gibi göründü. Şöyle diyor Sezgin: «Çünkü bu türlü yanıtlar ya da teori arayanlar esas olarak sınıf mücadelesinin giderek hasımları haline gelen kaçaklardır.» Bu cümle, yazarın başlangıçtaki sözüyle de çelişiyor: «... bu eleştirilerin çoğunluğu (belki tümü), **Birikim**'i 'praktikten kopukluk', 'entelektüellik', 'siyasetsizlik'le suçlamaktaydı. Bizim amacımız, **Birikim**'i kendi ilan etmiş olduğu amaçları ve bilinçli olarak yüklenmek istediği işlevi çerçevesinde değerlendirmekle sınırlı kalacaktır.»

Her neyse, bu sözlerin çelişip çelişmemesi çok da önemli bir konu olmasa gerek. Yazısını yazdıkça sinirlenmiş de olabilir Ömür Sezgin ve sonunda, başa koyduğu «beyanat»ı çiğnediği gibi, bunu silmeyi de unutmuş olabilir. Ne var ki, bu «kaçak» suçlaması, Ömür Sezgin'in ağzından ve **Yurt ve Dünya** sayfalarında bir hayli **ironik** bir söz oluyor. İlkin şunu söylemeliyim: hem hayatımı rahat ve huzur içinde geçirmek, hem de bir çeşit sosyalist olduğuma kendimi inandırmak isteseydim, bugün varolan partiler ve hareketler

bolluğu içinde hiç tereddüt etmeden TİP'i seçer, üyesi olurdum. Yalnız yenisini değil, eskisini de bilirim TİP'ın. Sadece, kendisinin bile silik bir kopyası haline gelmiş olan yeni TİP'de değil, eski TİP'de de bir tür **aydına**, bu tip bir rahatlık imkânı verilirdi. Son dönemde, Ömür Sezgin'den gayrı TİP'lilerden de işittik bu «partililik» olayının önemini. Onun için, TİP olayını başından olarak gözden geçirmek bir zorunluluk haline geldi.

ESKİ TİP'İN ÖNEMİ

Bugünkü TİP'i, altmışlardaki Türkiye İşçi Partisi ile karşılaştırmak mümkün değildir. Altmışlardaki parti, özel bir konjonktürün sonucu olarak doğmuş ve bütün aksaklıklarına rağmen çok önemli bir işlevi yerine getirmişti. Ama bu işlev, şimdi eseri olmayan belirli koşullara bağlıydı.

TİP **homojen** bir sosyalist parti olamadı. Başlangıçtaki önemi de, sonraki başarısızlığı da buna bağlıdır. 1961 anayasasına kadar sosyalistlerin yasal örgütlenme imkânı olmamış, sosyalist düşünce ayrıca yayın düzeyinde de gelişmemişti. Toplumun politik yapısının solunda böylece yaratılan yapay boşluk altmışlardan sonra birdenbire doldurulmaya başlandığında, utopik veya bilimsel, sosyal-demokrat veya radikal veya reformist veya Marksist, kendini «sol» olarak tanımlama eğiliminde birçok görüşün (ve bireyin) bu boşluğa doğru akması kaçınılmazdı. Nitekim böyle oldu: oldukça belirsiz bir biçimde «sol» düşünceliler TİP'de toplandı. Ama TİP'i oluşturan bileşkeler, sadece bireyler değildi: varolan kitle hareketinin değişik kesimlerini temsil yeteneğine sahip kişi ve gruplar da kurucusu olarak ya da sonradan katılarak TİP bünyesinde yer aldılar. Bunların başında partiyi, daha sonra da DİSK'i kuran sendikacılar gelir. Doğulu aydınlar bir başka önemli gruptu. Hemen hepsi öğrenci olan, pratik çalışmalarıyla partiyi ayakta tutan, teorik eğilim olarak da Marksistleşme süreci içinde bulunan militanlar bir başka önemli bileşkeyi meydana getiriyordu.

Bu ögelerin kaynak ve eğilim olarak farklılıkları, TİP'in **heterojen** yapısının kanıtıdır. Fakat bu heterojenlik bence, o aşamada, parti için bir dezavantaj değil, tersine, olumlu bir kalkış noktasıydı. Bunun nedenlerini sayayım: ilkin, TİP'ın bu niteliğiyle kuruluşu, Türkiye'de sosyalizmin bir kitle örgütlenmesi haline gelmesinin ilk örneğidir. Daha önceki sol hareket öncelikle baskıcı devletin ve yasalarının zorlamasıyla, dar bir kadro hareketinin sınırlarını hiçbir zaman aşamamıştı. Şüphesiz devlet baskısı bu özelliğin tek açıklaması değildir. Sosyalizmin dünya çapında Jakobenleştiği, Türkiyeli sosyalistlerin de bunu bir olumluluk ölçüsü saydığı, bir olgudur. Eski sosyalist hareket kendi Jakoben ölçüleri içinde ideolojik homojenliği her zaman temel almış, böylece bir dar kadro hareketi olmaktan kurtulamamış, üstelik, özlediği homojenliği de gerçek bir anlamda sağlayamamıştı. «Dünya sosyalizmine» bağlılık düzeyinde gerçekleşen homojenlik, partinin dar kadroları arasında gerçek bir uyarılılık haline gelmedi. Fraksiyonculuk her zaman vardı. «Parti disiplini» adına hâlâ dışa açıklanmayan yığınla kişisel sürtüşmenin varlığı, bütün gizlilik çabalarına rağmen bilinir. Bu arada, özellikle Esat Adıl olayı sırasında bu Jakoben yapıyı aşma yolunda bir adımın gerçekten atılıp atılmadığı bu tarihin aydınlanması bakımından incelenip araştırılması gereken bir konudur.

İşte TİP'ın heterojen yapısı, eski sol geleneğin egemen Jakoben eğiliminden nesnel bir kopmayı temsil ettiği ölçüde olumluydu. Sosyalist kadrolar atmosferin bir köşesinde yetiştirilip gökten zembille indirilemeyeceğine, kadrolaşmanın, kadro-öncesi insanlarla başlaması gerektiğine göre, böyle bir başlangıç kaçınılmazdı.

İkinci olumlu nokta, altmışlarda gelişen TİP'in farklı kaynaklardan doğan kitle taleplerini kendi yapısı içinde eklemleyebilme yeteneğiydi. Üstelik bunu, başından beri kendi sosyalistliğini ilân ederek yapabiliyordu. Etnik düzeyde ya da mezhep düzeyinde baskı altında yaşayan kişiler, bu sorunlarını sosyalizm içinde, sosyalist bir örgütlenme içinde çözmek durumundaydılar. Bu yapı, demokratik taleplerle sosyalist hedefler arasında oldukça tutarlı ve gelecek için umut veren bir içiçelik sağlıyordu. Yukarıda saydığım gruplar dışında, girdiği seçimlerde köylüden oy almayı da başaran TİP, gücü oranında köylülük üzerinde de bir ideolojik etki yaratabileceğini göstermişti

Bu saydıklarım, iradeci girişimlerle değil, nesnel bir süreçle ve hatta kendiliğindenlik dozu biraz fazla sayılabilecek bir nesnel süreçle gerçekleşmişti. Şöyle ki, ilk başta sendikacıların dar bir sendikalist anlayışla kurdukları TİP bir varlık gösteremedi. Yukarıda sözkonusu ettiğim eklemlenme, ancak partinin aydınlara açılması ve onlara inisyatif vermesiyle yürürlüğe girdi. Bütün bunların sonucunda, partinin ilk girdiği genel seçimlerde, bugün hâlâ hasretle andığımız sayılarda oy alması ve milletvekili çıkarması mümkün oldu.

Bir başlangıç olarak olumlu yanını vurguladığım bu heterojenlik, ne kadar sürebilirdi? Bir başka söyleyişle, başlangıç sonrası aşamada aynı olumluluğu koruyabilir miydi? Şüphesiz hayır. Böyle bir heterojenlik, parti yapısı içinde giderek homojenleştirildiği zaman olumludur. Bu da bilinçli ve çetin bir çalışmayı gerektirir. Bu sağlanamazsa parti ya sözkonusu grupların kendi özel çıkarları için bir atlama tahtası gibi kullandıkları bir araç olur, ya da zaten bu ağırlığı taşıyamayarak yıkılır gider. TİP olayında iki durum da gerçekleşti. Parti için eğitim hiçbir zaman ciddî dönüştürücü bir olay haline gelemedi. Parti örgütü, partinin bütün illerde seçime girebilmesi için gerekli tabela sayısı olarak düşünüldü. Gene başlangıç aşaması için bir ölçüde kaçınılmaz sayılabilecek **politizm**

örgütün neredeyse örgütleyici ilkesi oldu.

Dolayısıyla TİP'in olumlu başlangıcı bir başlangıç olarak kaldı. Parti kendi gerçek sorunlarını göremediği, teşhis edemediği oranda (yöneticilerin bunları görmek isteyip istemediği ayrı bir soru), yapay sorunlara boğularak parçalandı. Bu arada, dıştan gelen saldırıların payını da unutmamak gerekir. **Yön**'ün başlattığı anti-TİP kampanya, özellikle TİP'e yakınlık duyan aydın kadrolar arasında varolan görüş ayrılıklarını netleştirdi ve aslında iki ayrı dünya görüşü olan iki ayrı strateji anlayışını ortaya çıkardı. Eski solun temsilcileri de **Yön**'ün anti-sosyalist stratejisini destekleyerek buna **geleneğin** prestijini katmış oldular. Böylece MDD oluşmaya başladı ve zamanla TİP'den çok daha etkili bir güç haline geldi. Kitle hareketlerinin temsilcileri partide kalırken, önce orta kuşak aydınlar, sonra da öğrenci-militanlar partiyi terk etmeye başladı. Bu, sadece bir strateji tartışmasının sonucu muydu?

Değildi. Partinin hareketsizliğinin ürünüydü. MDD, genç militanlara özledikleri eylem alanını açmıştı. TİP ise böyle bir alanı açmamakta kararlıydı. Ama bu parçalanma hikâyesinin ayrıntılarına biraz ileride girmek üzere, sürecin sonunu ele alıp bir karşılaştırmayı şu anda yapmak istiyorum: eski ve yeni TİP arasındaki bir karşılaştırma bu.

TİP içinden doğduğu konjonktüre egemen olmayı başaramayınca, konjonktür TİP'e egemen oldu ve TİP yapısında yer alan ögeler, kimyasal bir bileşim içinde eriyeceklerine, kendi farklılıklarını korudular. Dış koşulların çetinleşmesi (bunda başka sol muhalefetlerin, uluslararası olayların olduğu kadar seçim yasası değişikliği gibi etmenlerin de payı var), TİP içinde barınan güçler üzerinde «merkezkaç» denilebilecek bir etki yarattı. Partinin özgül karışımını meydana getiren kesimler birbiri ardından savrulup gittiler. Parti, her geçirdiği sarsıntıda yapraklarından birazını daha döktü. Sonunda, başlangıçtaki fraksiyonlarından birinin, bir fraksiyonunun elinde kaldı. Yeni TİP de işte bunun bir uzantısıdır. Eski TİP'in başlangıcıyla kıyaslandığında, tam karşıt noktadadır. Özlenen ideolojik homojenliği belki nihayet sağlamıştır — bir kitle hareketi olmak için gerekli bütün uzantılarını kendi eliyle kırparak. Yapısı eski tarz Jakoben yapıya benzemiştir, ama Jakoben davranış için onsuz edilmez olan enerjiden ve atılganlıktan yoksundur. Bu yüzden de, eski TİP'in efsaneleştirilmiş prestijine rağmen, seçimler düzeyinde bir varlık gösterememiştir. Bu yapısıyla, bundan daha ileriye de gidemez. Şimdi partiden uzaklaştırılan bir sözcüleri, 60.000 oy aldıkları seçimden sonra bir değerlendirme yapmış ve bu sayının, küçük bir yüzde eklenmesiyle, Türkiye'deki sosyalistlerin sayısı olduğunu söylemişti. Öbür yöneticilerin de itiraz etmedikleri böyle bir yorum, «TİP'li» olmanın ürkütücü rahatlığını en güzel biçimde özetler. Bir zamanlar üç yüz bin oy alan bir parti, toplumun bütünüyle dinamikleştiği ve sola kaydığı yıllardan sonra altmış bir oy alıyor ve TİP, «Ne yapalım, ülkemizde bu kadar sosyalist varmış» diyerek huzur buluyor. Olanı görmezden gelmek, kendi dışında saydığını ikna etmeye bile gerek görmemek, kendisiyle tıpatıp aynı tornadan çıkma yanı yanına çağırma ihtiyacını bile duymamak, bunlar, bugünkü TİP'in ana ilkeleridir.

Bu değişikliğin nasıl gerçekleştiğinin hikâyesine şimdi girebiliriz. TİP yöneticileri, partinin uğradığı parçalanmayı her zaman dıştan gelen saldırılara, provokasyonlara v.b. bağlamışlardır. Oysa yanılsların büyük çoğunluğu kendi tutumlarından kaynaklanır. Çünkü TİP, kendisine gelmiş olanları kendi eliyle muhaliflerine teslim etmiştir. Aşırı legalizmi ve parlamentarizmiyle, kendiliğinden oluşan hiçbir kitle hareketine sahip çıkmamıştır. Bunu kısaca örneklendireyim.

Yanılmıyorsam Elmalı'da, köylüler toprak adaletsizliğine başkaldırmış ve bazı tarlaları işgal etmişlerdi. Ankara'da olayı öğrenen birkaç genç militan durumu izlemek üzere Antalya'ya doğru yola çıktılar. Parti yönetimi bundan telaşa kapıldı ve giden gençlerin partiden ihraç edildikleri telgrafla örgüte duyuruldu. Yani, Antalya'ya gelen gençler, burada, kovuldukları haberini aldılar. «Meşru» ile «kanuni» kavramları arasında ayrım yapamamanın sonucudur bu (daha çarpıcı bir örneğini az sonra göreceğiz). Köylülerin davranışı «kanuna karşı» idi. Ama kanun ne, hukuk ne? En basit sosyalist kitap bunların egemen sınıfların çıkarlarını garanti altına alan kurallar olduğunu söylemiyor mu? Kanunların çağdışı olduğu bir ortamda kanuna karşı çıkmak **meşru** değil mi? Kaldı ki, anlattığım durumda TİP kendisi kanun-dışı herhangi bir iş yapmıyordu. Oraya giden gençler, köylülerin yaptıkları işin meşru olduğu inancıyla davranmış ve sosyalist bir partinin üyeleri olarak bu köylülerin yanında olmak istemişlerdi. Bu durum bu davranışı gösteren parti, kitle hareketlerini nasıl yönlendirebilir? Çok daha önemli, bir yol ayrımını belirleyen olay altmış sekiz üniversite olaylarıdır. Olay başladı ve AP iktidarı zamanında, mecliste görüşüldü. Deminki «kanuni» ve «meşru» ayrımını o zaman mecliste yapan Nihat Erim'di. Özetle, «öğrencilerin yaptığı bu işgal gayri kanunidir, ama üniversitelerin içinde bulunduğu kargaşa ve gerilik gözönüne alınırsa, meşrudur» dedi Erim. TİP sözcüsü Behice Boran ise olayı bir oturma grevine benzetti. Yabancı (uygar) ülkelerde bazan insanlar bir şeyi protesto etmek için yere otururlarmış. Yani oturdukları yeri işgal ederlermiş. Öğrencilerin üniversitede yaptıkları şey de böyle bir işgalmiş v.b. Nihat Erim'in sonraki rollerini hatırlatıp provokasyon yaptığını ilan söylemenin bir anlamı yoktur; açıkça ve düpedüz, Halk Partinin Nihat Erim'i altmış sekiz olaylarını

TİP'den çok daha iyi anlamış ve anlatmıştı.

Meclisteki konuşmalar işin bir yanı. Üniversitelerdeki hareketten bucak bucak kaçtı TİP. Oysa başlangıçta, küçük ama örgütlü ve aynı zamanda yetenekli üyelere sahip olan FKF, bu tür eylemlerde bir hegemonya kurabiliyordu. Ama bu etki, her seferinde, bir olayın önüne geçmek için kullanıldı. Dolayısıyla da çok sürmedi FKF kısa sürede tasfiye oldu, gençlik hareketi MDD'nin eline geçti. Bu sürecin ayrıntılarını yazmak istemiyorum, bilinen nedenlerle.

Üniversiteli gençliğin hareketi pek çok özelliğiyle irrasyoneldi, son derece disiplinsizdi falan. Bir cunta perspektifi içinde yönlendiriliyordu. Bu da kesin. Buna karşı çıkmak elbette gerekirdi, ama karşı çıkmak için **bir yere çıkmak** gerekir. TİP, **evine girerek** karşı çıktı. Teorik düzeyde de, pratik düzeyde de, meydanı boş bıraktı. O zamanki adıyla «sol Kemalizm»e, radikalizme ve cuntaya karşıydı TİP. Ama bu sorunları hiçbir zaman açık seçik tartışmadı. Ne Kemalist ideolojinin, ne de kapitalist devlette ordunun genel ve özel konumunu analiz etmeye yanaştı. Bunları bilmiyor değildi TİP yöneticileri, ama açıkça söylemek, yazmak istemiyorlardı. Bu teorik açıklık kendi özgül düzeyinde sağlanamayınca, pratikteki pasif tavrın gerekçesi iyice belirsizleşiyordu. Bizzat bu pratiğin içinde bulunan genç militanlar tarafından anlaşılmaz oluyordu. Sonuçta, **TİP sol bir teori'yi kavramadığı** ve toplumun sözkonusu hassas sorunlarında, geneleşebilecek ideolojiyi eleştiremediği için, genç militanlar **en sağ ideoloji olan MDD'yi daha sol bir eylem uğruna** benimsediler. Yani bir yanlışlıklar trajikomedisi oynandı.

TİP bir «işçi partisi» idi. Politikasını işçi sınıfı üstüne kurmuştu. Bütün bunlar doğru. Ama böyle olduğu için, gençlik hareketinin getirdiği potansiyele sırt çevirmesi gerekmezdi. Sosyalist partilerin uzun vadeli politikalarının varlığı, daha kısa vadelerde karşılarına çıkan somut durumları görmezlikten gelmelerini gerektirmez. Bir futbolcu düşünün ki, sadece on sekizin sol köşesinde ayağına top geldiği zaman gol atabiliyor, ama top iki adım sağa veya bir adım sola kaymışsa şut bile atamıyor. Böyle birine nasıl «futbolcu» denemezse, önünde sergilenen toplumsal dinamiklere «bu benim beklediğim değil» diye burun kıvıran bir parti de bu adı hakkedemez. Böyle bir öğrenci-aydın hareketine müdahale etmek, onu işçi hareketiyle bütünleştirmek gerekirdi. Ama hangi işçilere hangi işçi hareketine? Sendikacıların, militanlarla karşı karşıya gelmesinler diye neredeyse dolaba kilitledikleri işçilerine mi? TİP'in sendikacıları çağların uvriyerist koşullanmalarıyla, işçilerini kendilerine saklamak için ellerinden geleni yapıyorlardı. Uvriyerizm, parti üyelerini kökenlerine göre bölen ünlü tüzük maddesiyle pekiştirilmişti ve sendikacıları yanlarına çekmek isteyen şimdiki yöneticiler de, parti sorunlarının gerçekten tartışılması gereken kritik kongrelerde bu tüzük maddesini savundular, onayladılar. İşçi sınıfı, sendika yöneticilerine noterden «umumî vekalet» çıkarmıştı, bu yüzden işçiler parti içinde etkin bir güç olmadılar hiçbir zaman. Öte yandan, parti de, kendi bünyesine giren az sayıda işçiye yeni bir etkinlik alanı açmadı bilincinde köklü bir dönüşümü gerçekleştiremedi.

Makyavelist bir hesap bile yapıyor olsak, bizim bir ülkede yürürlüğe koymak istediğimiz politikaya aykırı eylem yapan bir toplumsal gücü bundan caydırmamız gerekir. MDD hareketi gerek TİP'in tasarladığı, politikaya, gerekse sosyalist bir politikanın alması gereken biçime aykırı bir yolda gelişirken, buna müdahale etmemek ve uzaktan bir seyirci [illegible]nmak, ancak bir sosyalist partinin intiharı olabilirdi. TİP böylece likin kendi militan gücünü seve seve feda etti, sonra da bu gücü karşısında hasım olarak buldu. Yalnız gençler değil, daha yaşlı aydın üyeler de uzaklaştırıldı — her kongrede bir grup tasfiye edildi. Böyle arına arına, bugünkü «arı su» çıktı ortaya. Parti kendi eliyle kendini mahkûm ettiği izolasyonun getirdiği zafiyetle, Çekoslovakya olayının şokuna dayanamadı. O zamanlar Can Yücel'in söylediği gibi, sanki Sovyetler Çekoslovakya'ya, Türkiye İşçi Partisi'ni yıkmak için müdahale etmişlerdi. Partide kitle hareketlerini iyi kötü temsil eden kesimler, sendikacılar ve Doğulular, bu işgale karşı tavır alan yönetici kesimi tuttular. Sosyalizmin «safiyet»ini temsil eden aydınlar ise Sovyetler'in kınanmasına karşı çıktılar. Böylece, sorun daha başından, iki taraflı da, mümkün olan en ters ve yapay biçimde kondu. Sovyet müdahalesini kınama ya da onaylama, sosyalist olmanın ölçütü haline geldi. Parti, kongrelerde, kendi asli sorunlarından bağımsız olarak bu olayı tartışmaya çağırıldı. İhbar şüphesi uyandıran sözler, karşı-suçlamalar v.b. Kongreleri müdahaleyi kınayan taraf kazandı ama, sonunda partiyi, «demokrasi sosyalizmin içinde mündemiçtir» diyen taraf kazandı. «Bu «mündemiçcilik» felsefesi bugünkü TİP'de egemendir ve bir Ömür Sezgin'e, Doğu Avrupa Sosyalizmi üstüne çıkan özel sayı için «kaba anti-komünizm» dedirten zihniyet de budur. Onyıllar alan, teorik ve pratik cinayetlerle dolu bir Stalinizm dönemi var, Sovyetler Birliği'nin kendisinde de en ağır biçimde eleştiriliyor, siz oturduğunuz yerde, «demokrasi sosyalizmde mündemiçtir» deyip rahatlıyorsunuz: bir ülkenin Komünist Partisi belli bir uygulama yapmaya karar veriyor, bir başka sosyalist ülke de ordusuyla gelip işgal ediyor bu ülkeyi, gelen ordudan dayanamayıp intihar edenler çıkıyor, işgalci ülkenin bazı yurttaşları dertlerinden kendilerini yakıyorlar, siz gene köşenizde, «demokrasi sosyalizmde mündemiçtir» diyorsunuz. Şüphesiz, sosyalist demokrasi bugünkü TİP içinde de bu anlamda «mündemiç».

Bu «mündemiç» demokrasinin

olağanüstü bir örneğini Yalçın Küçük olayında yakından gördük. Çeşitli yetenekleri arasında normal insan boyutlarını aşan bir saldırganlık yeteneğine de sahip olan Yalçın Küçük uzun bir zaman TİP'in resmen yarı-resmî, ama gerçekte en çok ilgi toplayan sözcüsüydü. Parti, hakaret etmek istediği herkese Yalçın Küçük ağzıyla hakaret ettikten sonra şimdi incelemeye gerek olmayan nedenlerle kendisini «tutuklaa» etmeye karar verdi. İnsan on dakika oturup düşünme zahmetine katlansa, bir partiden Yalçın Küçük'ü ihraç etmek için yüz tane gerekçe bulabilirdi herhalde; ama TİP başka kimsenin bulamayacağı iki gerekçe buldu bu amaçla: anti-Sovyetizm ve anti-Komünizm. Yalçın Küçük'le mizacımız, dünya görüşümüz ne kadar uyuşmazsa uyuşmasın kendisine anti-Komünist diyemeyiz. Gerçekten aykırı böyle bir şey söylemek. Anti-Sovyetik olması suçlaması ise insan tasavvurunu zorlayan bir şey. TİP'in büyük güçü burada gizli: yaptığı işi öyle yapıyor ki biz bile Yalçın Küçük'den yana oluyoruz.

Yalçın Küçük'ün **TİP saflarından** gerçek suçu, fazlasıyla özgün bir birey olmasıydı. Söylediklerinin yanlışlığına hiçbir zaman karşı çıkmadılar. Başkalarına kendi gazaplarını kustuğu sürece hiçbir çalımını eleştirmediler. Ama sonunda Yalçın Küçük fazla sivrildi. Her üyesini kendi arsına boyaması gereken TİP bundan ürktü ve bazı başkalarını da pek memnun edecek gerekçelerle Yalçın Küçük'ü attı. Şimdi sıra Yalçın Küçük'çülerde. Arınma sıhhattir.

TİP, 12 Mart sonrası, yeniden örgütlenirken, «maceracılığa» yüz vermediğini öne sürdü. Bunu kendince bir koz olarak ilân etti. Bu konuda söylenecek çok şey var. Ben kısaca —ve şimdilik— yalnız şu kadarını söyleyeceğim. Yanlışı yapmamak değil, doğruyu yapmaktır önemli olan. Doğruyu yapmamak ise, **hiçbir şey yapmamak** demek değildir. O sıralarda faşizan bir müdahalenin gelmekte olduğunu sezen yalnız TİP değildi. Bir romatizmalı yaklaşan yağmuru nasıl kemiklerinde duyarsa 12 Mart'ın gelişini de övgüsüne sezen çok kişi vardı. TİP bu konuda sonradan reklam ettiği biçimde afiş asar ve tanımı belirsiz birtakım «demokratik güçleri» ittifaka çağırırken, son MDD kalıntılarını da partisinden ihraç etmekteydi. Yıllardan beri «böyle yaparsanız faşizm gelir» demekle nam yapmış, ama ne «böyle yapanları» durdurabilmiş ne de kendisi gelen o tehlikevi önleyebilmiş bir «parti» idi TİP. İşçi sınıfı hareketinin gücünü durmadan vurgulamış, kendisini de o hareketin temsilcisi ilân etmiş bir parti, «faşistler»in ülkenin kaderini belirlemesine engel olamıyordu. Duran bir saat, günde iki kez doğru vakti gösterir. Eylemini «faşizm gelir» demekle sınırlayan TİP de 12 Mart'ın gelişiyle kendini doğrulamış oldu. «Gelen Faşizm» karşısında TİP'in yaptıkları konusunda şimdilik bir şey söylememeyi tercih ediyorum.

TİP'in son dönemde faşizme karşı mücadele yöntemleri de ilginçtir. TİP'in faşizme karşı bir şey yaptığını henüz işitmedik ama ara sıra faşizmin TİP'e ya da TİP üyelerine karşı yaptığı bir sevler oldu. Bunlardan biri Ankara'da Bahçelievler'de vedi kişinin öldürülmesiydi. Değişik görüşlerimizden ötürü birbirimizi ne kadar kınarsak kınayalım artık kanıksadığımız polemiklerimizde ne kadar kırıcı olursak olalım, kardeşimizden öte yakınımız olan insanlardır bu tür olaylarda ölenler. Biz sıradan fanileri ciheden çıkartan bu olay da TİP yönetimini «provokasyona getirmedi». Provokasyona gelmemekte gerçekten özel koruyucu meleklerden yardım alan TİP Genel Başkanı Behice Boran bu alçakça cinayet üstüne sıcağı sıcağına verdiği demeçte TİP'in bir yerlere çekilmek istendiğini ama o yerlere gitmeyeceğini, bu yapılan işe karşılık, işçi sınıfı arasında daha derinlemesine örgütlenerek cevap verileceğini bildirdi. Doğrusu böyle bir demeç karşısında şaşırmadık desek yalan olur. Böyle bir partinin görevi zaten işçi sınıfı arasında örgütlenmek değil midir? Şu bildiğimiz ortamda, TİP'in neyi başardığı da ortada iken, faşistlere karşı «Bizi kızdırmayın, yoksa işçiler arasında bir örgütleniriz ki, bildiğiniz gibi değil» demenin anlamı nedir acaba?

TİP üstüne söylenecek şeyler gerçekten çok. İşin kötüsü, bunların çoğu da bir yazıda kolay kolay söylenemeyecek cinsten. Yanlış anlaşılmasın, **TİP'i** değil, **eleştirecek olanı** zor duruma düşürecek şeyler. Koca bir genel merkez katının faşizme hediye edilmesinin eleştirilmesi türünden. Bunları şimdi tartışmayalım, yalnız, Ömür Sezgin gibi yazarlardan da rica edelim, kalemlerinden çıkan lakırdıya dikkat etsinler. Türkiye'de sosyalizmin sorunları hayli sisli, üstelik gittikçe gençleşen kadrolar bundan beş on yıl önce olup bitmiş şeyleri de bilmiyorlar. Ama yeterince bilinen şey de var. İnsanlar partilerle kulüpleri birbirine karıştırmasınlar. TİP üyeliğini gerçek sosyalist parti militanlığı sanmasınlar. Hele kendi huzurlu dünyalarından başlarını kaldırıp ona buna «kaçak» filan demesinler. Bu ülkede kendinden başkasına «kaçak» demeye hakkı olmayan biri varsa o da bir TİP'lidir. TİP'li TİP'liliğini bilsin, devrimcilere bulaşmasın.

MURAT BELGE

BİRİKİM'İN 7. CİLDİNDE (Sayı: 40/41-49) YAYIMLANAN YAZILAR DİZİNİ:

—, «Claudin, Carillo ve İspanya Komünist Partisi», sayı: 40/41, s. 5.
—, «Carillo'nun Kitabı», sayı: 40/41, s. 27.
—, «Amendola'nın Yazısı Dolayısıyla Enternasyonalizm ve Siyasal Anlayış Konusunda Bazı Ön Notlar», sayı: 40/41, s. 37.
—, «Fransa ve İtalya Komünist Partileri Deklerasyonu», (Çeviren: Tarık Günersel), sayı: 40/41, s. 53.
—, «Elleinstein ve FKP'nin Sağ Kanadı», sayı: 40/41, s. 63.
—, «FKP'nin Soldan Eleştirisi ve Althusser», sayı: 40/41, s. 70.
—, «Avrupa - Komünizminin Troçkist Eleştirisi ve Mandel», sayı: 40/41, s. 92.
—, Weber'in Yazısı: Demokratik bir Sosyalizm İçin Örgütlenme Biçimleri», sayı: 40/41, s. 105.
—, «'Aydınlık' veya 'Yürüyüş'ün Eleştirisi Üzerine», sayı: 40/41, s. 117.
—, «İlerici Faşist Videla ve Arjantin Komünist Partisinin Görüşü», sayı: 40/41, s. 126.
—, «Sosyalizmin Temel Sorunları Gündeme Gelirken», sayı: 42/43/44, s.15.
—, «Demokratik Alman Cumhuriyeti», sayı: 42/43/44, s. 27.
—, «Polonya», sayı: 42/43/44, s. 66.
—, «Polonya İşçileri Parti Önderleriyle Karşı Karşıya», (Çeviren: Tarık Günersel), sayı: 42/43/44, s. 78.
—, «Çekoslovakya», sayı: 42/43/44, s. 90.
—, «Çekoslovakya'da Sosyalizm İçin Mücadele (1938-1972) Jiri Pelikan İle Görüşme», (Çevirenler: Nazan Tukin, Bülent Aksoy), sayı: 42/43/44, s. 106.
—, «Yugoslavya», sayı: 42/43/44, s. 130.
—, «Macaristan'da İşçi Sınıfı ve Haraszti», sayı: 42/43/44, s. 146.
—, «CHP ve 'İleri (Sosyal) Demokratik Düzen'cilerin TÖB-DER Harekâtı», sayı: 42/43/44, s. 163.
—, «Fransız Solunun Seçim Yenilgisi ve FKP», sayı: 45, s. 11.
—, «IsKP'nin 9. Kongresi'nde Görülenler Duyulanlar», (Çeviren: Yusuf Alp), sayı: 45, s. 15.
—, «Santiago Carillo İle Görüşme - Kongreden Sonra, Bütün Topluma Yayılmak», (Çeviren: Karolos Zahariadis), sayı: 45, s. 19.
—, «Afrika Boynuzu», sayı: 45, s. 21.
—, «Nikaragua'daki Olaylara Bir Bakış», sayı: 45, s. 36.
—, «Güneydoğu Asya'da Gerginlik», sayı: 45, s. 39.
—, «TİKP Kontr-gerillaya Karşı», sayı: 45, s. 43.
—, «Bir 'Dolmuş Hikayesi' Ve MHP», sayı: 45, s. 47.
—, «Sosyalizmin Temel Sorunları Gündeme Gelirken», sayı: 45, s. 69.
—, «İran», sayı: 46/47, s. 13.
—, «Federal Almanya Güvenlik Yasası», (Çeviren: Ümit Kıvanç), sayı: 46/47, s. 23.
—, «Almanya'daki Meslekî Kısıtlamalarla İlgili Bir Belge», (Çeviren Korhan Gümür), sayı: 46/47, s. 24.
—, «Maraş'dan Sonra...?», sayı: 46/47, s. 33.
—, «MSP», sayı: 46/47, s. 60.
—, «Polis Sorunu ve Pol-Der Olayı», sayı: 46/47, s. 96.
—, «İran-II-», sayı: 48, s. 5.
—, «Sosyalizm 'Kamboç Sosyalizm'nden Kurtulurken...», sayı: 48, s. 19.
—, «Kamboçya Ulusal Kurtuluşu İçin Birleşik Ulusal Cephesi (CNUFNS) Programı», sayı: 48, s. 22.
—, «Kıbrıs Üzerine Bir Açık Oturum», (Çeviren: Can Yücel), sayı: 48, s. 29.
—, «Abdi İpekçi'den Sonra Durum», sayı: 48, s. 33.
—, «Yavuz Sabuncu'ya Cevap», sayı: 48, s. 79.
—, «Sadece Çin-Vietnam Savaşı mı», sayı: 49, s. 5.
—, « 'Düğüm' Çözülürken», sayı: 49, s. 24.
Fernando Claudin, «İspanya Komünist Partisi'nde Bölünme», (Çeviren: Tarık Günersel), sayı: 40/41, s. 9.
Santiago Carillo, «Avrupa - komünizmi ve Devlet», (Özetleyen ve çeviren: Emine Uşaklıgil), sayı: 40/41, s. 31.
Giorgio Amendola, «İtalya Komünist Partisi'nin Sosyalizm Yolu», (Çeviren: Alp Kaya), sayı: 40/41, s. 44.
Jean Elleinstein, «Ekim Devrimi'nin 60. Yıldönümünde Batı ve Petrograd Dersi», (Çeviren: Mevlût Bozdemir), sayı: 40/41, s. 67.
Louis Althusser, «Komünist Parti'de Artık Devam Edemeyecek Olan Şey», (Çeviren: Yusuf Alp), sayı: 40/41, s. 72.
Ernest Mandel, « 'Avrupa Komünizmi'nin Üç Yönü», (Çeviren: Aydın Pesen), sayı: 40/41, s. 97.

Henri Weber, «Avrupa - Komünizmi, Sosyalizm ve Demokrasi», (Çeviren: Yusuf Alp), sayı: 40/41, s. 109.
Rudolf Bahro, «Doğu Avrupa'da Alternatif», (Çeviren: M. Ilker), sayı: 42/43/44, s. 36.
Wlodzimiers Brus, «Polonya Ekim'i: 20 Yıl Sonra», (Çeviren: Jülide Ergüder), sayı: 42/43/44, s. 71.
Vladimir Pisera, «İşçi Konseyleri: İkinci Prag Baharı», (Çeviren: Alp Kaya), sayı: 42/43/44, s. 92.
Jon Bloomfield, « 'Prag Baharı': Bir Yeniden Değerlendirme», (Çeviren: Can Yücel), sayı: 42/43/44, s. 98.
Boris Vuskoviç, «Yugoslavya'da Toplumsal Eşitsizlik», (Çeviren: Sabir Yücesoy), sayı: 42/43/44, s. 132.
Miklos Haraszti, «Macaristan'da Parça Başına Ücret», (Çeviren: Özer Sarı), sayı: 42/43/44, s. 150.
Robin Blacburn, «Avrupa - Komünizmi Buhranda mı?», (Çeviren: Sabir Yücesoy, Sayı: 45, s. 11.
Fred Halliday, «İran: Şah'ın İki Krizi», (Çevirenler: Aydın Pesen, Tarık Günersel), sayı: 45, s. 36.
Fred Halliday, «İran'daki Toplumsal Muhalefet Güçleri: Kimlerdir, Neler İstiyorlar?», (Çeviren: Hakkı Alacakaptan), sayı: 48, s. 11.
Elie Kedourie, «Jön Türkler, Farmasonlar ve Yahudiler», (Çeviren: Zeynep Avcı Karabey), sayı: 45, s. 54.
Ernesto Laclau, «Faşizm ve İdeoloji», (Çeviren: Mahmut Mutman), sayı: 46/47, s. 81.
Ernesto Laclau, «Faşizm ve İdeoloji-11-», (Çeviren: Mahmut Mutman), sayı: 48, s.39.
Robert Reiner, «Polis, Sınıf ve Siyasa», (Çeviren: Can Yücel), sayı: 46/47, s. 101.
Dany Diner, «Emperyalist Barıştan Sınıflar Savaşına», (Çeviren: Ümit Kıvanç), sayı: 48, s. 29.
Tim Patterson, «Marksist Kültür Teorisinin Uygulanması Üzerine Notlar», (Çeviren: Can Yücel), sayı: 48, s. 63.
Ben Fowkes, «Gelecek İçin Anılar», (Çevirenler: Sabir Yücesoy, Nihat Gençosman, Tarık Günersel), sayı: 49, s. 48.
Isaac Deutscher, «Heinrich Brandler İle Bir Görüşmenin Kaydı», (Çevirenler: Sabir Yücesoy, Nihat Gençosman, Tarık Günersel), sayı: 49, s. 51.
John Anthony Scott, «Rosenbergler Olayında FBI ve Hukuk», (Çeviren: Tarık Günersel), sayı: 49, s. 72.
Erol Özkoray, «Fransa Komünist Partisi - Stalincilikten Demokratikleşme Sürecine (1920-1978)», sayı: 40/41, s. 56
Mehmet Arıcan, «Kitle Örgütleri Anlayışı ve TÖB-DER'de Olanlar», sayı: 40/41 s. 128.
Ümit Kıvanç, «Demokratik 'Komünistler' Birliği», sayı: 42/43/44, s. 61.
Tarık Günersel, «Bir 'Geçiş' Toplumunda», sayı: 45, s. 51.
Mete Tunçay, « 'Jön Türkler, Farmosyonlar ve Yahudiler' Üstüne», sayı: 45, s. 52.
Çağlar Keyder, «Nükleer Enerji Sorunu ve Toplum», sayı: 45, s. 83.
Makato İtoh - Ertuğrul Tonak, «Değer ve Buhranlar Üzerine Bir Not», sayı: 45, s. 86.
Murat Belge, «Zekeriya Sertel Olayı», sayı: 45, s. 90.
Murat Belge, «Bazı Türk Musikisi Plakları», sayı: 45, s. 92.
Murat Belge, «İdeoloji Üstüne», sayı: 46/47, s. 70.
Murat Belge, «İdeoloji ve Örgüt», sayı: 48, s. 55.
Celal Soycan, «Devrimci Eğitim ve Özgürlük Üstüne», sayı: 45, s. 94.
Emre Kongar, «Teknolojik Bakıdan Geri Ülkelerde İdeolojik Ögelerin Toplumsal Değişme Açısından Belirleyiciliği Üzerine Bir Deneme», sayı: 46/47, s. 64.
Berna Moran, «Bir Huzursuzluğun Romanı: Huzur», sayı: 46/47, s. 111.
Serdar Turgut, «Yeni Üniversiteler Yasa Taslağı Üzerine», sayı: 46/47, s. 123.
Jülide Ergüder, « 'America, America' ve 'The Arrangement' (Kader Değişmez) Üstüne Birkaç Söz», sayı: 46/47, s. 123.
Jülide Ergüder, «Türkiye'den Elia Kazan Geçti», sayı: 46/47, s. 125
Jülide Ergüder, « '50. Yılında Laiklik' Sempozyumunun Ardından», sayı: 48, s. 85.
Jülide Ergüder, «Teng'in ABD Gezisi ve Çin'deki Gelişmeler», sayı: 49, s. 17.
Yavuz Sabuncu, «Bir Mektup», sayı: 48, s. 99.
Süleyman Bulut, «Politik Çocuk Kitabı Dolayısıyla», sayı: 48, s. 100.
Süleyman Bulut, « 'Bir Ölümün Toplumsal Anatomisi' ve Düşündürdükleri», sayı: 48, s. 102.
Tahir Abacı, «Şiirler», sayı: 49, s. 27.
Sungur Savran, «Siyasal İktisadın Eleştirisi», sayı: 49, s. 30.
Ali Günvar, « 'Doğu Şiirleri' Eleştirisi», sayı: 49, s. 41.
Ömer Laçiner, «M Erdost'a Gerekli Bir Cevap», sayı: 49, s. 57.
Sefa Gürgül, «Marksist Teori'de İdeolojinin Yeri Üstüne Bir Yaklaşım», sayı: 49, s. 67.
Vedat Milor, « 'Emperyalist Sistemde Kontrol Sanayii ve Ereğli Demir - Çelik' Üzerine», sayı: 49, s. 73.
Can Yücel, «Şiirler», sayı: 48, s. 38.

Birikim

AYLIK
SOSYALİST KÜLTÜR
DERGİSİ

MEGHNAD DESAI
marksist iktisat teorisi
25. - Lira

1927 komünist tevkifatı
İst. Ağır Ceza Mahkemesindeki Duruşma
25. - Lira

LOUIS ALTHUSSER
ideoloji ve devletin ideolojik aygıtları
(Tükendi) 25. - Lira

LOUIS ALTHUSSER
john lewis'e cevap
25. - Lira

U. ALBRECHT - D. ERNST
P. LOCK - H. WULF
silahlanma ve azgelişmişlik
iran, hindistan, yunanistan/ türkiye: keskinleşen militarizm
65. - Lira

maraş'dan sonra
15. - Lira

ÜMİT KIVANÇ
afrika boynuzu'nda ne oldu?
etyopya - somali çatışması eritre'deki mücadele batı ve sovyet etkileri
30. - Lira

LOUIS ALTHUSSER
lenin ve felsefe
25. - Lira (Tükendi)

W. T. STACE
hegel üstüne
25. - Lira (Tükendi)

ÇAĞLAR KEYDER
emperyalizm - azgelişmişlik ve türkiye
2. Baskı 30. - Lira

R. MILIBAND - N. POULANTZAS
E. LACLAU
kapitalist devlet sorunu
20. - Lira (Tükendi)

NORA ŞENİ
emperyalist sistemde "kontrol sanayii" ve ereğli demir - çelik
50 - Lira

ALPASLAN IŞIKLI
sendikacılık ve siyaset
125. - Lira

K. ZAHARİADİS - Y. ALP
kıbrıs
25. - Lira

BİRİKİM YAYIMCILIK KOLL. ŞTİ.
P.K. 538 Sirkeci - İSTANBUL